LE *PHILÈBE* DE PLATON

PHILOSOPHIA ANTIQUA

A SERIES OF STUDIES ON ANCIENT PHILOSOPHY

VOLUME C

S. DELCOMMINETTE

LE *PHILÈBE* DE PLATON



LE *PHILÈBE* DE PLATON

INTRODUCTION À L'AGATHOLOGIE PLATONICIENNE

PAR

S. DELCOMMINETTE



BRILL
LEIDEN · BOSTON
2006



Publié avec le concours de la Fondation Universitaire de Belgique

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Delcomminette, Sylvain.
Le *Philèbe* de Platon : introduction à l'agathologie platonicienne / par S. Delcomminette.
p. cm. — (Philosophia antiqua, ISSN 0079-1687 ; v. 100)
Includes bibliographical references and index.
ISBN 90-04-15026-9 (hard : alk. paper)
1. Plato. 2. Pleasure. 3. Plate. Philebus. I. Title. II. Series.

B398.P56D45 2006
1 1'.4—dc27

2006042538

ISSN 0079-1687
ISBN 90 04 15026 9

PRINTED IN THE NETHERLANDS

« Être *conséquent* est l'obligation principale d'un philosophe, et c'est ce que l'on rencontre le moins souvent. »

—Kant

Socrate : « En vérité, très cher, moi du moins, je pense qu'il vaut mieux que la lyre soit discordante et dissonante, ou même un chœur que je devrais diriger, ou que la plupart des hommes ne soient pas d'accord avec moi et me contredisent, plutôt que, moi qui suis un, de ne pas être d'accord avec moi-même et de me contredire. »

—Platon

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements xiii
Avertissement xv

Introduction 1

Première Partie
ÉLABORATION DU PROBLÈME

Chapitre I : Mise en place 23

§ 1. Les positions préliminaires 23
§ 2. La prédication du bien 28
§ 3. Préparatifs pour la discussion 33
§ 4. Les trois problèmes 39

Chapitre II : L'un et le multiple 51

§ 1. Les problèmes de l'un et du multiple 51
a. Les problèmes puérils 51
b. Les problèmes sérieux 55
1. Le texte 55
2. Les problèmes 59
3. Où se trouve la solution de ces problèmes ? 74
c. Organisation dialectique des problèmes de l'un et du multiple 77
§ 2. Sophistique et dialectique 78
a. L'origine linguistique de l'identification entre l'un et le multiple 78
b. La sophistique 83
c. La dialectique 91
1. Description externe 91

2. Description interne 96
a. Le point de départ 96
b. Le rassemblement 101
c. La division 110
d. L'abandon des espèces dans l'*apeiron* 125
3. Les exemples 130

Chapitre III: Première approche du bien 161

§1. Les plaintes de Protarque 161
§2. Une nouvelle voie pour un nouveau problème 164
§3. Les critères du bien 165
§4. La méthode 169
§5. La vie de plaisir 172
§6. La vie d'intelligence 183
§7. La vie mixte 186
§8. La cause 194
§9. Les gains dialectiques de cette section du dialogue ... 198

Chapitre IV: Mélanges 201

§1. De la méthode divine à la division quadripartite 201
§2. La division quadripartite 212
a. Le cadre de la division 212
b. τὸ ἄπειρον 216
c. τὸ πέρας 230
d. τὸ μεικτόν 242
e. ἡ αἰτία 248
§3. Application de la division quadripartite au problème de la vie mixte 258
§4. De la division quadripartite à la méthode divine 276

DEUXIÈME PARTIE

LES DIVISIONS

PREMIÈRE SECTION : LES PLAISIRS

Chapitre V : L'analyse du plaisir dans l'économie du dialogue 289

Chapitre VI : Le cadre général de l'analyse 297

§ 1. Point de vue externe 297
- a. Première espèce 297
- b. Deuxième espèce 303
- c. La possibilité d'un état neutre 310

§ 2. Point de vue interne 313
- a. Vers une reconstruction de la genèse logique des pouvoirs de l'âme 313
- b. La sensation 315
- c. La mémoire 321
- d. La réminiscence 324
- e. Le désir 330
- f. La vie dans les mélanges 345

Chapitre VII : Les plaisirs faux 349

§ 1. Le problème de la vérité et de la fausseté du plaisir .. 349

§ 2. Les espèces de plaisirs faux 362
- a. Première espèce 362
  1. Le rôle de la *doxa* dans la perception 362
  2. L'imagination 375
  3. Application au cas des plaisirs 383
  4. La teneur agathologique de la vérité 391
- b. Deuxième espèce 399
- c. Troisième espèce 412

Chapitre VIII : Les plaisirs mélangés 425

§ 1. Les ennemis de Philèbe 425
§ 2. Les espèces de mélanges 434
a. Première espèce 434
b. Deuxième espèce 439
c. Troisième espèce 440

Chapitre IX : Les plaisirs purs et vrais 449

§ 1. Situation dialectique de l'analyse des plaisirs purs 449
§ 2. Les espèces de plaisirs purs 455
a. Première espèce 455
b. Deuxième espèce 457
c. Troisième espèce 470
§ 3. Pureté et vérité 480

Chapitre X : Le plaisir et le bien 493

DEUXIÈME SECTION : LES SCIENCES

Chapitre XI : Fonction et principes de la classification des sciences 507

Chapitre XII : Les sciences inférieures 513

Chapitre XIII : La dialectique et l'intelligence 525

Troisième Partie

LE BIEN

Chapitre XIV : D'une perspective dynamique à une perspective statique 539

Chapitre XV : Le mélange 543

§ 1. La méthode 543
§ 2. Les sciences 547
§ 3. Les plaisirs 551
§ 4. La vérité 556
§ 5. La vie bonne 559

Chapitre XVI : Passage à l'idée du bien 563

§ 1. La demeure du bien 563
§ 2. La notion de cause 568
§ 3. L'Idée du bien 577
§ 4. Les fonctions de l'Idée du bien 587
a. L'Idée du bien et l'intelligible 587
b. L'Idée du bien et le sensible 608

Chapitre XVII : La hiérarchie finale 615

§ 1. La seconde place 615
§ 2. L'échelle des biens 619

Conclusion 629

Bibliographie 639
Index nominum 655
Index locorum 663

REMERCIEMENTS

Cet ouvrage est une version légèrement remaniée et abrégée d'une thèse de doctorat intitulée « L'agathologie platonicienne. Étude sur la nature et la fonction du bien chez Platon à partir d'un commentaire du *Philèbe* », soutenue à l'Université Libre de Bruxelles le 11 décembre 2003. Son élaboration a bénéficié de l'aide de nombreuses personnes, que je tiens à remercier ici très sincèrement.

Ma gratitude va en premier lieu à mon directeur de thèse, Lambros Couloubaritsis, qui, par son enseignement et ses travaux, en a fortement influencé le thème et la méthode. Je lui suis particulièrement reconnaissant de la confiance qu'il m'a témoignée en me laissant développer ma propre voie, dans laquelle j'aimerais qu'il accepte de voir une tentative de prolonger l'une des multiples pistes ouvertes par ses recherches.

Grâce à l'aide conjointe du FNRS et de la Fondation Wiener-Anspach, j'ai eu la chance de pouvoir effectuer la première année de mes recherches à l'Université de Cambridge sous la supervision de David Sedley. Celui-ci m'a accueilli avec une bienveillance et une générosité dont je lui suis très reconnaissant, et j'espère avoir acquis grâce à ses lectures minutieuses et à ses objections toujours pertinentes un peu de cette rigueur anglo-saxonne qu'il a grandement contribué à me faire apprécier.

Plusieurs personnes ont eu la gentillesse de lire la totalité ou certaines parties de ce travail dans ses différents stades d'avancement et de me faire part de leurs remarques et de leurs conseils, en particulier Geoffrey Lloyd et Malcolm Schofield à Cambridge et Michèle Broze, Bernard Collette et Marc Peeters à Bruxelles : je les en remercie vivement. Merci aussi à Sabrina Inowlocki, qui en a vérifié le grec et m'a ainsi permis d'éviter de nombreuses erreurs.

Certaines sections de ce travail ont été présentées lors de séminaires ou sous forme de conférences aux Universités de Bruxelles, Liège et Cambridge, ainsi qu'à l'École Normale Supérieure de la

rue d'Ulm à Paris. Que les personnes qui m'ont invité en ces différentes occasions soient ici remerciées de m'avoir offert la possibilité de présenter certains aspects de mes recherches, ainsi que les auditeurs, dont les réactions m'ont souvent poussé à opérer des corrections et des clarifications. Certains de ces textes ont été publiés sous forme d'articles: « The one-and-many problems at *Philebus* 15 b », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 22, 2000, pp. 21–42 ; « False pleasures, appearance and imagination in the *Philebus* », *Phronesis*, 48, 2003, pp. 215–237 ; « La juste mesure. Étude sur les rapports entre le *Politique* et le *Philèbe* », *Les études philosophiques*, 7/2005, pp. 347–366. Je suis reconnaissant aux éditeurs de ces différentes revues de m'avoir autorisé à réutiliser certaines sections de ces articles sous une forme différente.

Lors de la révision de mon manuscrit, j'ai tiré grand profit des observations faites par les membres de mon jury de thèse, composé de Lambros Couloubaritsis, David Sedley, Monique Dixsaut, Michèle Broze et Baudouin Decharneux. Par la suite, Monique Dixsaut et David Sedley m'ont fait parvenir des commentaires écrits qui m'ont incité à corriger et à préciser plusieurs points essentiels. Luc Brisson a également accepté de lire mon manuscrit et de me faire part de ses remarques, et j'ai aussi tenu compte des conseils des rapporteurs qui ont examiné mon texte pour la Fondation Universitaire de Belgique et pour la collection *Philosophia Antiqua*. Je leur suis à tous très reconnaissant, ainsi qu'à Quentin Landenne qui m'a aidé à corriger les épreuves.

Je tiens également à remercier très chaleureusement mes parents pour leurs encouragements constants et leurs relectures attentives.

Enfin, merci de tout cœur à Delphine.

AVERTISSEMENT

Les œuvres de Platon sont citées d'après l'édition des *Platonis Opera* publiée dans la collection « Oxford Classical Texts » par E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson et J.C.G. Strachan pour le T. I (Oxford, 1995) et par J. Burnet pour les T. II à V (Oxford, 1900–1907).

Les œuvres d'Aristote sont citées d'après plusieurs éditions :

– la collection « Oxford Classical Texts » pour les *Catégories* et le *De Interpretatione* (L. Minio-Paluello, 1949), les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques* (W.D. Ross, 1958), l'*Éthique à Nicomaque* (L. Bywater, 1894) et l'*Éthique à Eudème* (R.R. Walzer et J.M. Mingay, 1991) ;
– les éditions commentées parues à Oxford pour les *Premiers et Seconds analytiques* (W.D. Ross, 1949), la *Physique* (W.D. Ross, 1939), le *De Generatione et Corruptione* (H.H. Joachim, 1926), le *De Anima* (W.D. Ross, 1961), les *Parva Naturalia* (W.D. Ross, 1955) et la *Métaphysique* (W.D. Ross, 2 vol., 1924) ;
– la « Collection des Universités de France » (Paris, Les Belles Lettres) pour les *Problèmes* (P. Louis, T. I–III, 1991–1994) ;
– l'édition de J.-M. Le Blond pour le Premier livre du *Traité sur les parties des animaux* (Paris, 1945) ;
– l'édition de R. Dupont-Roc et J. Lallot pour *La Poétique* (Paris, 1980).

Les *Ennéades* de Plotin sont citées d'après l'édition des *Plotini Opera* publiée dans la collection « Oxford Classical Texts » par P. Henry et H.-R. Schwyzer, T. I–III, Oxford, 1964–1982 ; le *Commentaire sur la* République de Proclus, d'après l'édition de G. Kroll, 2 vol., Leipzig, 1899–1901 ; le *Commentaire sur le* Philèbe de Damascius, d'après l'édition de L.G. Westerink, *Lectures on the* Philebus, *Wrongly Attributed to Olympiodorus*, Amsterdam, 1959.

Dans les notes, les références ne comportent que le nom de l'auteur et l'année de la publication ; on trouvera les références complètes dans la bibliographie qui figure à la fin de l'ouvrage.

Sauf indication contraire, toutes les traductions de Platon et des autres auteurs anciens sont personnelles. Elles visent avant tout la précision et la littéralité, parfois au détriment de l'élégance. Afin de faciliter la lecture, nous avons également traduit en français les citations des auteurs modernes non francophones.

INTRODUCTION

Que le bien soit l'objet ultime du désir de tout homme, voire de tout être vivant, est un lieu commun dans les Dialogues de Platon. Tantôt présenté comme une évidence qui ne mérite même pas d'être discutée[1], tantôt démontré à partir d'une remontée dans la hiérarchie des fins jusqu'à atteindre un terme ultime[2] ou de l'impossibilité de désirer son propre malheur[3], il résulte du fait que le bien est conçu comme ce dont la possession est capable de nous procurer le bonheur ; or nous voulons tous être heureux. C'est pourquoi se fait jour dès les premiers dialogues la recherche d'une science du bien et du mal. Une telle science, qui coïnciderait avec la vertu totale[4], serait seule capable de nous rendre heureux, car elle seule pourrait régler l'usage de tout le reste—possessions matérielles, santé, plaisirs, sciences—en fonction de ce bien ultime[5]. La recherche du bien n'est donc pas une recherche parmi d'autres : elle est une conséquence directe de la question « comment dois-je vivre ? », que Socrate considère comme la plus importante de toutes[6]. Dès lors, il n'est pas exagéré d'y voir l'origine et le moteur de la philosophie platonicienne dans son ensemble[7].

Cette recherche culmine, on le sait, dans la *République*. Quand Socrate déclare dans ce dialogue que de nombreuses fois déjà on l'a entendu dire que l'Idée du bien (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) est l'objet d'étude le plus important (μέγιστον μάθημα), qui rend tout le

---

[1] *Hippias majeur*, 297 b4–5 ; *Euthydème*, 278 e3–279 a4 ; *Banquet*, 204 e1–205 a8 ; *République*, VI, 505 d11–e1 ; *Philèbe*, 20 d7–11.

[2] *Lysis*, 218 c5–220 e6 ; *Gorgias*, 467 c5–468 b8, 499 e6–500 a2.

[3] *Ménon*, 77 b7–78 b5.

[4] *Lachès*, 199 d4–e5.

[5] *Euthydème*, 288 d5–292 e7 ; *Charmide*, 174 a10–d2.

[6] *Gorgias*, 487 e7–488 a2, 500 c1–8 ; *République*, I, 352 d6–7 ; IX, 578 c6–7 ; X, 618 b6–c6.

[7] Sur ce point, nous ne pouvons que renvoyer à l'étude magistrale de Moreau (1986). Sur l'omniprésence de la question du bien dans les Dialogues de Platon, voir également Nettleship (1901).

reste utile et profitable (VI, 505 a2–4), il fait clairement référence aux développements que nous venons de rappeler ; et s'il est vrai que l'expression « Idée du bien » ne figure pas dans les dialogues antérieurs, ce n'est pas une raison pour nier cette continuité : car qu'est-ce que l'Idée du bien, sinon le bien considéré comme *objet de connaissance* ? L'expression « Idée du bien » ne fait que traduire l'exigence d'une science du bien qui s'est manifestée dans les premiers dialogues[8]. Mais le problème, ajoute ici Socrate, c'est que cette science du bien, nous ne la possédons précisément pas : nous ne savons pas suffisamment ce qu'est le bien (505 a5–6). En témoignent les controverses (ἀμφισβητήσεις) nombreuses et intenses autour de cette question, la plupart des gens considérant que le bien est le plaisir (ἡδονή), tandis que d'autres, plus subtils, considèrent que c'est la pensée (φρόνησις)[9]—deux positions que Socrate a tôt fait de réduire à l'absurde (505 b5–d4). Or tant que nous n'aurons pas atteint une connaissance plus précise de ce qu'est le bien, aucune possession, aucune connaissance même, ne nous sera d'aucun profit et ne nous avantagera en rien (505 a6–b4).

On comprend dès lors que son interlocuteur Adimante ne laisse pas Socrate s'en tirer à si bon compte et lui demande ce que lui-même tient pour être le bien, s'il s'agit de la science (ἐπιστήμη), du plaisir ou d'autre chose en dehors d'eux (506 b2–4). Pourtant, Socrate ne se montre guère disposé à répondre à cette requête ; et, pressé par Glaucon, il consent seulement à décrire celui qu'il désigne comme le rejeton (ἔκγονος) du bien, dont il affirme qu'il est très semblable à celui-ci (506 b5–e7). Il introduit alors la célèbre analogie entre l'Idée du bien et le soleil, que nous pouvons résumer à très grands traits de la manière suivante : l'Idée du bien est aux autres Idées et à l'intelligence dans le même rapport que le soleil aux choses visibles et à la vue ; de même que la vue peut seulement voir distinctement ce que le soleil éclaire grâce à cet intermédiaire qu'est la lumière qu'il dispense, de même l'intelligence peut seulement connaître ce que l'Idée du bien éclaire au moyen de la vérité. Qui plus est,

[8] Sur la parfaite continuité entre ce passage de la *République* et les recherches des dialogues antérieurs, voir, outre les études citées dans la note précédente, Shorey (1895).

[9] Sur cette traduction du terme φρόνησις par « pensée », voir la note 6 du Chapitre I.

tout comme le soleil procure également le devenir aux choses en devenir sans pour autant être lui-même devenir, l'Idée du bien procure aux choses connues non seulement le fait d'être connues, mais également l'être et l'*ousia*[10], sans pour autant être elle-même *ousia*, mais étant encore au-delà de l'*ousia*, la surpassant en aînesse et en puissance (507 a7–509 b10).

Dire que ce passage est énigmatique est un euphémisme, et il n'est guère étonnant que l'obscurité de Platon sur la question du bien soit devenue proverbiale dès l'Antiquité[11] ni que ce texte ait suscité les interprétations les plus diverses[12]. La principale difficulté qu'il soulève réside dans l'apparent saut qu'il opère d'une interrogation éthique à une problématique épistémologique et ontologique[13]. L'étendue de ce saut est soulignée par Glaucon, que les propos de Socrate font s'exclamer: « toi au moins, il est clair que ce n'est pas du plaisir que tu parles! » (509 a7–8). De fait, quel rapport y a-t-il entre les fonctions ici assignées à l'Idée du bien et le désir universel du bonheur? Aristote n'a-t-il pas raison d'objecter à Platon que même s'il devait exister une telle Idée—ce que pour sa part il n'accepte évidemment pas—, celle-ci ne serait d'aucune utilité pour l'action[14]? Ce soupçon ne fait que se renforcer lorsque Socrate décrit dans le livre suivant le programme éducatif susceptible de mener à la connaissance de l'Idée du bien, qui consiste essentiellement en la pratique assidue des mathématiques sous leurs différentes formes. Ici, ce n'est plus seulement Aristote qui s'indigne, mais également certains commentateurs contemporains. Lisons par exemple ces lignes de J. Annas:

---

[10] Nous laissons ici ce terme sans traduction, dans la mesure où nous reviendrons en détail sur ce passage ci-dessous, pp. 587–608.

[11] Voir en particulier les vers d'Amphis cités par Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 27: « En quoi consiste le bien, que tu vas obtenir par son intermédiaire, je ne le sais pas plus, maître, que je ne sais en quoi consiste le bien pour Platon » (trad. Brisson dans Goulet-Cazé (1999)).

[12] Pour une brève typologie de ces interprétations, cf. Perpeet (1966), pp. 23–27.

[13] Ce saut est bien mis en évidence par Santas (1980), pp. 249–258, qui parle de deux « *rounds* », le premier éthique et politique, le second épistémologique et ontologique.

[14] Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 4; *Éthique à Eudème*, I, 8. Les critiques aristotéliciennes de l'Idée du bien ont été récemment examinées par Steel (1999), pp. 5–13, et par Santas (2001), pp. 194–223. Voir également Gadamer (1994b), pp. 110–132.

> Le Bien qui est l'objet suprême de la connaissance n'a rien à voir avec le bien *propre* de quelqu'un ; c'est la Forme purement impersonnelle du Bien. Mais comment la connaissance qui produit l'harmonie dans mon âme, prenant en charge toutes mes préoccupations, peut-elle réclamer que je me détourne du monde que je partage avec les autres et me concentre sur ce qui est simplement juste et bon, et non juste et bon *pour moi* ? Comment la connaissance développée par les mathématiques, le type de compréhension qu'elles engendrent, peut-elle rendre mon âme harmonieuse ? Et si elle ne le peut pas, pourquoi devrait-elle être quelque chose que je désirerais évidemment avoir ? Mais tout l'argument de la *République* était censé montrer que la justice, et la connaissance qu'elle implique, était quelque chose que je devrais désirer avoir. Il semble que quelque chose soit allé complètement de travers.[15]

Ces objections se ramènent en définitive à accuser Platon d'avoir été victime d'une confusion entre deux domaines radicalement différents de la philosophie : la « théorie » et la « pratique », la « science » et la « morale ». À de telles critiques, on serait tenté de rétorquer qu'en posant l'Idée du bien comme principe suprême de sa philosophie, Platon cherche précisément à dépasser une telle distinction en englobant ces deux domaines au sein d'une philosophie unique et unitaire. En ce sens, prétendre qu'il a « confondu » des problématiques distinctes revient déjà à considérer la philosophie platonicienne à partir d'un point de vue externe, héritier de la distinction aristotélicienne entre les champs du savoir. Il y a peu de chance qu'une telle approche permette de résoudre le problème de manière satisfaisante : pour ce faire, il convient bien plutôt d'adopter le point de vue de Platon lui-même, c'est-à-dire de remonter en deçà de toute distinction de ce type et de tenter de ressaisir ces domaines dans leur unité *originaire*. Or cela suppose que l'on commence par comprendre ce qu'est le bien selon Platon.

Le problème est que comme nous l'avons vu, Socrate se défend explicitement de révéler la nature du bien dans la *République* ; quant à l'analogie qu'il propose, elle se contente d'en décrire la *fonction*. Cette manière de procéder est-elle accidentelle, ou trouve-t-elle sa raison d'être « dans la chose même » ? Plusieurs

---

[15] Annas (1981), p. 260 (souligné dans le texte). Notons que cet auteur émet un jugement beaucoup moins négatif sur cette problématique dans Annas (1999), pp. 96–116.

commentateurs penchent à des titres divers pour la seconde interprétation : si Socrate se contente de décrire la fonction de l'Idée du bien sans en déterminer le contenu, ce serait parce que cette Idée n'aurait précisément pas de contenu, mais se résorberait dans sa fonction[16]. Une telle interprétation a certes le mérite de fournir une explication à ce qui sans cela apparaîtrait comme un silence bien embarrassant de Socrate sur une question aussi décisive, mais elle ne nous semble pas s'accorder pleinement avec le texte de la *République*. En effet, à la fin du mythe de la caverne qui suit cette analogie entre le bien et le soleil, Socrate déclare que celui qui, après un long cheminement dans et hors de la caverne, serait capable d'examiner le soleil lui-même et en lui-même (αὐτὸν καθ' αὑτόν) et l'aurait contemplé tel qu'il est (οἷός ἐστιν), pourrait, *après cela* (μετὰ ταῦτ'), conclure (ἄν… συλλογίζοιτο) que c'est lui qui régit tout ce qui appartient au lieu visible (VII, 516 b4–c1) ; ce qu'il interprète plus loin en disant que l'Idée du bien est le terme du connaissable, et qu'une fois qu'on l'a vue, on doit en conclure (συλλογιστέα) qu'elle est souveraine dans l'intelligible (517 b7–c4). Ces passages suggèrent clairement, nous semble-t-il, que la connaissance de l'Idée du bien est au moins en droit distincte de celle de sa fonction et logiquement antérieure à elle, ce qui implique que l'Idée du bien elle-même ne peut être réduite à sa fonction—pas plus d'ailleurs que le soleil. Certes, cette fonction est intimement liée à sa nature, de sorte que connaître la seconde suffit pour comprendre la première ; mais c'est bien dans cet ordre qu'il faut procéder : seule une détermination de la fonction du bien *conclue* de la connaissance de sa nature peut avoir valeur de science—ce qui n'est précisément pas le cas de l'analogie entre le bien et le soleil, telle du moins que la présente ici Socrate, raison pour laquelle celui-ci ne prétend pas y livrer plus que son opinion sur la question (cf. δοκοῦντα, VI, 509 c3). Par conséquent, non seulement nous ne pouvons espérer découvrir la science du bien que nous cherchons dans cette analogie, mais celle-ci ne pourra elle-même devenir pleinement compréhensible qu'à la lumière d'une telle science, qu'il nous faut donc atteindre par d'autres moyens[17].

[16] Voir surtout Ebert (1974), pp. 133 et 150–151 ; Heidegger (1990), pp. 454–456, et (2001), pp. 116–138 ; Dixsaut (1991b), pp. 127–128.

[17] Sur ce point, nous sommes d'accord avec Krämer (1969), pp. 3–4 et 16–

Quels sont ces moyens? En d'autres termes, de quelle forme doit être cette science du bien? Contrairement à ce que pourrait suggérer l'image de la vision, il ne s'agit pas du tout d'une contemplation passive. Socrate est très clair sur ce point: la démarche par laquelle il faut saisir ce qu'est le bien en lui-même (αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθόν) par la seule intelligence (αὐτῇ νοήσει), c'est la dialectique (διαλεκτική) (VII, 532 a5–b5); celle-ci consiste à saisir et dès lors à pouvoir donner le *logos* de l'essence de chaque chose (τὸν λόγον ἑκάστου… τῆς οὐσίας, 534 b3–4); et c'est de la même manière (ὡσαύτως) qu'il faut procéder à l'égard du bien: il faut distinguer par le *logos* l'Idée du bien en la séparant de toutes les autres, et être capable de traverser toutes les réfutations en se fondant non sur l'opinion mais sur l'essence (μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ' οὐσίαν), si l'on veut pouvoir prétendre en avoir atteint une véritable connaissance (534 b8–c6).

Ces passages sont tellement explicites que l'on est en droit de se demander comment certains commentateurs ont pu soutenir que la saisie de l'Idée du bien était d'un tout autre type que celle des autres Idées, et que, s'il était permis de parler dans ce cas également de connaissance—ce que l'on ne peut nier sans faire perdre tout objet aux livres VI et VII de la *République*, qui visent à établir un programme éducatif capable de mener à la connaissance de ce μέγιστον μάθημα qu'est l'Idée du bien—, celle-ci était plutôt de l'ordre de la révélation, voire de l'union mystique avec un principe ineffable[18]. Dans la mesure où c'est certainement sous l'influence du néoplatonisme que cette interprétation s'est répandue, il n'est pas inutile, pour répondre à cette question, d'examiner ce qu'en dit Proclus[19]. Le raisonnement de ce dernier est le suivant: à la fin du livre VI (510 b2–511 d5), Socrate oppose la dialectique comme science véritable aux mathématiques en se

17, sans pour autant penser qu'il soit nécessaire de recourir à des « doctrines non-écrites » pour découvrir cette science, comme nous allons l'expliquer.

[18] Pour deux exemples parmi bien d'autres d'interprétations de ce type, cf. Demos (1937), pp. 273–274, et Festugière (1950), pp. 190–191 et 292. Cette tendance à voir dans l'Idée du bien un principe ineffable, voire inconnaissable, semble aujourd'hui en recul: cf. Strycker (1970), pp. 453–454; Ebert (1974), pp. 164–165; White (1979), pp. 177, 180–181 et 200; Ferber (1984), pp. 100–101; Dixsaut (1991b), p. 123.

[19] Nous n'abordons ici qu'un aspect de l'interprétation de ce passage développée par Proclus dans la XIe Dissertation de son *Commentaire sur la* République. Pour une analyse plus complète, cf. Steel (1999), pp. 17–23.

fondant notamment sur le fait qu'alors que les secondes prennent pour points de départ des hypothèses, la première considère les hypothèses comme hypothèses et s'en sert pour s'élancer jusqu'à un principe anhypothétique (ἀρχὴ ἀνυπόθετος) à partir duquel elle examine la nature de chaque chose ; or ce principe anhypothétique n'est autre que l'Un ou le bien suprême[20] ; dès lors, la dialectique ne peut s'appliquer à ce bien suprême, sans quoi il faudrait supposer un autre principe à partir duquel elle pourrait examiner la nature du principe anhypothétique, ce qui est impossible sous peine de régression à l'infini[21]. Le bien n'est donc pas objet de science, et s'il est connu, ce ne peut être que par une « intuition divinement inspirée qui est supérieure à l'intelligence »[22].

Ce raisonnement est aussi simple qu'irréprochable. Son seul problème est d'aboutir à une conclusion qui contredit les affirmations explicites de Socrate rappelées plus haut[23]. Si l'on veut éviter d'imputer une contradiction à Platon[24], la seule solution est d'en abandonner une prémisse. Il nous semble que cette prémisse erronée est l'identification du principe anhypothétique mentionné par Socrate au cours de sa description de la dialectique à l'Idée du bien. Cette identification, assumée par la grande majorité des commentateurs[25], n'est à vrai dire jamais effectuée

[20] En réalité, Proclus distingue entre l'Idée du bien et le bien suprême et absolu dont il est question dans l'analogie avec le soleil, et c'est ce dernier qu'il identifie au principe anhypothétique. Mais dans la mesure où la majorité des commentateurs modernes de Platon refusent cette distinction et identifient le principe anhypothétique à l'Idée du bien elle-même, c'est cette dernière identification que nous viserons dans les lignes qui suivent, le raisonnement de Proclus demeurant tout aussi valide une fois transposé dans ce cadre.

[21] Proclus, *Commentaire sur la* République, XI[e] Dissertation, pp. 282.25–283.26.

[22] Id., *ibid.*, p. 280.27 (trad. Festugière (1970)).

[23] Remarquons également que lorsqu'il expose l'analogie entre le bien et le soleil, Socrate prend la peine de préciser que le soleil, en tant que cause de la vue, est vu par la vue elle-même (VI, 508 b9–10)—ce qui contredit explicitement l'affirmation de Proclus selon laquelle le soleil est « au-delà de la vue » (*ibid.*, p. 276.17–18). Or cette précision n'a de sens que s'il en va de même pour l'Idée du bien, qui doit donc être connue par l'intelligence elle-même, tout comme n'importe quelle autre Idée. Cf. Ebert (1974), p. 164.

[24] Comme le font par exemple Rohatyn et Rudaitis (1972), pp. 512–513.

[25] Les seules exceptions dont nous ayons connaissance sont les suivantes : Fritz (1932), pp. 165–172 ; Sayre (1969), pp. 40–56 ; Mills (1970) ; Bedu-Addo (1978), pp. 122–125. Nous avons déjà proposé l'interprétation ici défendue, qui se rapproche de celle des trois premiers auteurs cités, dans Delcomminette

dans le texte ; on la considère généralement comme allant de soi. Pourtant, lorsqu'on y regarde de plus près, elle est beaucoup plus problématique qu'elle ne le paraît de prime abord. En effet, selon la plupart des interprètes qui la défendent, la dialectique décrite à la fin du livre VI de la *République* se développerait en deux temps : un premier temps serait consacré à la remontée progressive vers l'Idée du bien, tâche qui pourrait à elle seule prendre plusieurs années ; et c'est seulement dans un second temps que l'on redescendrait vers toutes les autres Idées pour les examiner à la lumière de ce principe, seule manière d'en obtenir une véritable connaissance. Pourtant, un tel schéma ne nous semble s'accorder pleinement ni avec le texte du passage dans lequel Socrate décrit la dialectique, ni avec l'analogie entre l'Idée du bien et le soleil qui précède, ni avec le mythe de la caverne qui suit, ni avec le programme d'éducation proposé par Socrate au livre VII. Tout d'abord, remarquons que le terme utilisé par Socrate pour désigner le mouvement vers le principe anhypothétique est ὁρμή (VI, 511 b6), terme qui suggère beaucoup moins une lente et laborieuse remontée progressive qu'un élan rapide et spontané, un assaut, une impulsion[26]. Ensuite, Socrate décrit la remontée vers le principe anhypothétique comme la première étape de la dialectique, qui *précède* la saisie des Idées (cf. 510 b8–9, 511 b7–c2). Dès lors, si ce principe est l'Idée du bien, il faut

(2000), pp. 50–53. Mentionnons également quatre positions plus complexes, voire parfois ambiguës : Cornford (1932), qui considère dans un premier temps qu'il faut distinguer la dialectique appliquée à la recherche mathématique, pour laquelle le principe anhypothétique est l'existence de l'unité, de la dialectique appliquée à la recherche morale, pour laquelle ce principe est l'Idée du bien, avant de tenter de montrer dans un second temps que ces principes forment en réalité une unité ; Taylor (1948), pp. 291–292, qui, en employant le pluriel ἀνυπόθετα, laisse entendre qu'il n'identifie pas ce principe à l'Idée du bien ; Rose (1966), selon qui le principe anhypothétique est la *désirabilité* du bien plutôt que l'Idée du bien elle-même ; enfin, Dixsaut (2001), p. 91, qui, tout en suggérant que le « principe de tout » « n'est pas forcément ni toujours le Bien, [mais] seulement le principe de la totalité d'*une* démarche dialectique », ajoute : « Cependant, il est certain que le Bien est le *telos* de tout l'intelligible, et dans cette mesure l'expression « principe de tout » peut également renvoyer au principe de toute intelligibilité, autrement dit au Bien. Chaque démarche dialectique particulière ne va pas nécessairement, de façon explicite, jusqu'au Bien, mais toute démarche dialectique implique l'intelligence de ce qu'est le Bien » (souligné dans le texte. Du même auteur, voir également (1985), pp. 279–281, et (2003), pp. 80–81. Dans ce dernier ouvrage, M. Dixsaut ne cite plus du tout le bien en rapport avec le principe anhypothétique).

[26] Cf. Liddell et Scott (1996), p. 1253, *s.v.*

avouer que Platon a très mal construit tant l'analogie entre le bien et le soleil que le mythe de la caverne. Car il est évident qu'il n'est nullement nécessaire de saisir le soleil par la vue pour devenir capable de voir ce qu'il éclaire ; c'est même tout le contraire, et Socrate y insiste : avant de pouvoir regarder le soleil lui-même, il faut préparer notre vision en observant d'abord des ombres, des reflets, puis les choses visibles elles-mêmes et les astres nocturnes (VII, 516 a5–b8). Or si la vision correspond dans l'analogie à la connaissance, et le visible à l'intelligible, cela signifie qu'avant de pouvoir connaître l'Idée du bien, il faut commencer par préparer notre âme en nous appliquant à connaître un grand nombre d'autres Idées—et cette connaissance ne peut être que dialectique. Tout comme le soleil est tellement lumineux qu'il en devient éblouissant, la vérité du bien ne peut être saisie qu'après avoir été examinée dans ce qu'elle éclaire. La connaissance de l'Idée du bien n'est donc pas antérieure à celle des autres Idées, elle lui est postérieure, et la seconde a pour but de préparer à la première. C'est à une telle préparation que vise tout le programme éducatif du livre VII. D'après celui-ci, les futurs gardiens de la cité âgés de trente ans doivent consacrer cinq années à la pratique de la dialectique (539 d8–e2). Mais ce n'est pas pendant cette période, ni même à son terme[27], qu'ils atteignent la connaissance de l'Idée du bien ; au contraire, après ces cinq années, il faut les faire redescendre dans la caverne pendant quinze ans ; et c'est seulement à l'âge de cinquante ans que les plus doués d'entre eux pourront reprendre l'examen et saisir enfin l'Idée du bien (539 e2–540 a9). Doit-on comprendre qu'entre l'âge de trente ans et celui de trente-cinq ans, on leur fait entreprendre une remontée progressive vers l'Idée du bien, identique au principe anhypothétique, mais qu'on interrompt ensuite cette remontée juste avant qu'elle atteigne son terme ? Cela n'aurait pas grand sens, et de toute façon cela impliquerait que l'activité pratiquée pendant ces cinq années ne serait pas encore la dialectique proprement dite, puisque celle-ci commence par la remontée à un principe anhypothétique ; or Socrate dit explicitement le contraire[28]. Il

[27] Contrairement à ce qu'écrit par exemple Ferber (1984), p. 155.

[28] Cornford (1932), pp. 89–90, semble avoir vu cette difficulté, qu'il cherche à résoudre au moyen d'une différence entre programme de recherche et programme d'éducation qui ne nous paraît pas supprimer le problème.

faut donc bien plutôt comprendre que durant ces cinq années, les futurs gardiens doivent appliquer la dialectique à une série de problèmes de plus en plus complexes, afin de préparer leur âme à recevoir ensuite la lumière éclatante du bien lui-même, qui autrement risquerait de les éblouir ; et si un retour préalable dans le monde de l'expérience pendant une période de quinze ans est nécessaire avant d'accomplir cette dernière étape, c'est que celle-ci ne réclame pas seulement une formation intellectuelle approfondie, mais également une grande familiarité avec l'expérience (ἐμπειρία), ce qui ne s'explique guère dans le cadre de l'interprétation ici critiquée[29]. À toutes ces objections[30], nous en ajouterons une dernière, plus spéculative et dont le sens ne pourra se préciser que plus loin dans notre travail, à savoir que l'identification de l'Idée du bien au principe anhypothétique de la dialectique nous semble présenter le danger de faire de l'Idée du bien un genre suprême dont toutes les autres Idées seraient les espèces, puisqu'elles devraient inclure le bien dans la définition de leur essence ; or cela revient à confondre deux problématiques radicalement différentes, la relation entre l'Idée du bien et les autres Idées décrite dans l'analogie avec le soleil étant d'un tout autre ordre que la relation entre un genre et ses espèces.

Dans ces conditions, à quoi correspond le principe anhypothétique d'où doit partir la dialectique ? Pour le comprendre, il faut d'abord déterminer le sens du terme « hypothèse » dans ce passage. Sans entrer dans les détails, deux points nous semblent clairs dans l'usage qu'en fait ici Socrate : (1) il ne désigne pas une proposition, mais une notion simple, comme en témoignent les exemples cités, à savoir l'impair, le pair, les figures, les trois espèces d'angles, et autres choses apparentées (VI, 510 c4–5) ; (2) le statut hypothétique de cette notion tient au fait qu'elle est considérée comme connue et évidente pour tous, alors qu'elle ne l'est pas parce qu'on n'en a pas donné le *logos* (510 c6–d1 ; VII, 533 b6–c6). Dès lors, sera anhypothétique en revanche un principe qui sera réellement et pleinement connu en soi. Or cela n'est pas l'apanage exclusif de l'Idée du bien, puisque même l'hypothèse de départ devient pleinement intelligible lorsqu'elle

[29] On verra plus loin (pp. 613–614) comment nous pensons pouvoir expliquer ce détour préalable par le monde de l'expérience.

[30] Que l'on peut comparer à celles de Bedu-Addo (1978), pp. 122–124.

est pensée à partir d'un principe (VI, 511 d1–2)—c'est en ce sens qu'elle est « supprimée » (cf. ἀναιροῦσα, VII, 533 c8), c'est-à-dire qu'elle perd son caractère hypothétique. En réalité, toute Idée, lorsqu'elle est véritablement posée et pensée comme Idée, répond à ce critère. Remonter à partir d'une hypothèse jusqu'à un principe anhypothétique, cela signifie simplement poser une Idée que l'on peut légitimement considérer comme connue afin de clarifier une notion encore confuse ; et c'est la multiplicité interne ou externe impliquée par cette notion confuse qui correspond au tout dont cette Idée doit être principe (cf. τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν, VI, 511 b7)[31]. Cette remontée a pour but de permettre au dialecticien de « donner le *logos* » de l'hypothèse de départ, un *logos* qui effectue son parcours « au moyen des Idées elles-mêmes, à travers elles et vers elles » (εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, 511 c1–2)—ce qui le distingue du mathématicien, qui ne s'attache pas pour sa part à clarifier ses hypothèses de départ, de sorte que tous ses raisonnements restent entachés d'une certaine obscurité[32]. Quant aux procédures effectives par lesquelles il aboutit à ce résultat, ce n'est pas dans la *République* qu'il faut en chercher la description, puisque Socrate y refuse explicitement de la livrer (cf. VII, 532 d8–533 a3), mais plutôt dans des dialogues tels que le *Phèdre*, le *Sophiste*, le *Politique* et le *Philèbe*, bref dans des dialogues qui ne se contentent pas de décrire cette méthode, mais la mettent effectivement en pratique.

Il n'y a donc aucune raison de ne pas prendre les déclarations de Socrate littéralement et de refuser d'admettre que la

---

[31] Ce dernier point sera clarifié dans le Chapitre II.

[32] Contre cette interprétation, on objectera peut-être qu'elle est réfutée par la structure des *Éléments* d'Euclide, dont presque tous les livres commencent par une série de définitions des notions de base. Mais d'une part, les historiens des mathématiques semblent d'accord pour dire que la préoccupation pour les définitions en mathématiques trouve précisément son origine chez Platon et dans l'activité de l'Académie (cf. Heath (1981), pp. 292–294, et l'Introduction de M. Caveing à Vitrac (1990), pp. 104 et 114–117) ; et d'autre part, on peut dire que les définitions, même mathématiques, ne sont pas l'œuvre des mathématiques, qui ne commencent véritablement que lorsque les notions de bases sont mises en œuvre pour la résolution de problèmes ou l'élaboration de théorèmes, mais bien de la dialectique, qui ne s'occupe pour sa part que de donner le *logos* des hypothèses qu'elle examine (nous reviendrons sur ce dernier point dans le Chapitre XIII). En ce sens, on peut dire que les *Éléments* d'Euclide reposent sur tout un soubassement dialectique, à l'édification duquel l'Académie platonicienne a sans doute grandement contribué.

dialectique puisse s'appliquer au bien lui-même. Or selon Platon, la dialectique est bel et bien une *science*—elle est même la seule science véritable (cf. VII, 533 c7–e2). La *République* nous apprend donc que non seulement la science du bien recherchée dans les premiers dialogues est possible, mais qu'elle doit être de forme *dialectique*. Cette science sera donc tout aussi discursive que n'importe quelle autre science, puisqu'elle consistera à donner le *logos* de l'Idée du bien, c'est-à-dire à expliciter son essence, condition de la compréhension de sa fonction. Nous proposons d'appeler une telle science, qui constitue l'objet de cet ouvrage : *agathologie*. Cette dénomination vise à éviter un triple écueil : premièrement, l'assimilation de cette science à une forme d'ontologie, le bien étant alors considéré, dans le sillage de l'interprétation heideggerienne, comme une figure de l'être parmi d'autres ; deuxièmement, son identification à une hénologie, selon l'équation néoplatonicienne (qui est peut-être déjà le fait des premiers successeurs de Platon à la tête de l'Académie) entre le bien et l'un[33] ; troisièmement, sa réduction à une éthique, appellation qui n'a de sens que dans la perspective d'une distinction préalable entre « philosophie théorique » et « philosophie pratique ». Le terme « agathologie » permet d'insister sur l'originalité de la science suprême telle que Platon la conçoit, qui, si nous désirons la saisir dans sa spécificité propre, ne doit pas être abordée à partir de problématiques qui lui demeurent extérieures[34].

Mais si cette dialectique du bien est considérée comme possible par Platon, l'a-t-il effectivement élaborée ? Certainement pas dans

[33] Sur cette identification, cf. Steel (1989).

[34] En cherchant à ressaisir la spécificité de la problématique du bien chez Platon dans son autonomie propre, nous nous situons dans le prolongement des travaux de Lambros Couloubaritsis, dont l'un des axes de recherche essentiels consiste à mettre au jour la spécificité de la problématique de l'un (hénologie) relativement à celle de l'être (ontologie). Voir en particulier son article (1990), ainsi que ses deux histoires de la philosophie, (1994) et (1998). C'est également à Lambros Couloubaritsis que nous devons le terme « agathologie », qu'il utilise dans son enseignement et ses publications. La question de savoir si l'agathologie platonicienne relève de la métaphysique est en définitive une question de vocabulaire, tout dépendant de ce qu'on entend par « métaphysique ». Nous préférons toutefois éviter ce dernier terme, dans la mesure où il suggère que ce qu'il désigne constitue seulement une partie ou un domaine particulier de la philosophie, alors que l'agathologie correspond à la philosophie platonicienne dans sa totalité, en tant qu'elle n'admet précisément pas de distinction entre des domaines différents.

la *République* en tout cas, puisque Socrate y refuse explicitement de s'engager dans cette voie, sous prétexte que l'élan actuel n'y suffirait pas—tout en laissant entendre qu'il pourrait y revenir à une occasion ultérieure (cf. VI, 506 d 8–e3). Où pouvons-nous trouver une reprise de la discussion sur ce sujet ? D'après certains commentateurs, nulle part : l'analogie entre l'Idée du bien et le soleil serait le dernier mot de Platon sur la question[35]. D'autres, que l'on nomme pour cette raison « ésotéristes », pensent que Platon aurait réservé cet approfondissement à ses disciples immédiats, de sorte qu'il faudrait en chercher des traces dans les quelques témoignages relatifs à son enseignement oral que nous possédons[36]. Cependant, avant d'en arriver à de telles extrémités, il convient de s'assurer que l'on ne peut trouver cette discussion dans aucune des œuvres écrites par Platon. Or tel ne nous paraît pas être le cas. Il nous semble au contraire qu'un dialogue est explicitement consacré à cette question : le *Philèbe*.

En effet, ce dialogue commence exactement de la même manière que le passage du livre VI de la *République* rapporté ci-dessus, à savoir par le résumé que fait Socrate d'une controverse (ἀμφισβήτησις) au sujet du bien, Philèbe le tenant pour le plaisir, Socrate pour la pensée (11 a1–c4)[37] ; et il se termine par une détermination du contenu de l'Idée du bien, c'est-à-dire par l'énoncé de son *logos* (64 c1–65 a6)[38]. Certes, le *Philèbe* ne reprend pas les développements de l'analogie entre le bien et le soleil destinés à décrire la fonction de l'Idée du bien ; mais étant donné que cette fonction est censée être naturellement

[35] Voir notamment Adam (1929), Vol. II, p. 55, n. *ad loc.* ; Cross et Woozley (1964), p. 260 ; Leroux (2002), p. 669, n. 123.

[36] Voir par exemple Krämer (1969) et (1997), ainsi que Szlezák (2003).

[37] Nous verrons que les positions respectives de Philèbe et de Socrate sont formulées de manière à rendre la situation beaucoup plus complexe ; mais le parallélisme avec la *République* ne fait aucun doute. Ce parallélisme a déjà été noté par Proclus, *Commentaire sur la* République, XI, pp. 269.14–22 et 273.3–5 ; voir également Zeller (1889), p. 548, n. 2 ; Raeder (1905), pp. 356–357 ; Goldschmidt (1951), pp. 42–43. Zeller en concluait à l'antériorité du *Philèbe* sur la *République*, position critiquée à juste titre par Jackson (1897), qui va cependant trop loin en niant que la question abordée soit la même dans les deux dialogues (cf. pp. 67–68).

[38] Ce dernier point est évidemment très controversé, la grande majorité des commentateurs niant que ce passage fournisse le *logos* du bien, voire qu'il y soit même question de l'Idée du bien. Nous essayerons de montrer dans le Chapitre XIV que telle est pourtant la tâche que s'assigne et que remplit la dernière partie du *Philèbe*.

conclue de la connaissance de sa nature, il n'y a aucune raison de s'attendre à ce que Platon les répète ici, et il suffirait de montrer que cette fonction devient parfaitement compréhensible à la lumière des déterminations de l'Idée du bien obtenues par la recherche du *Philèbe* pour manifester la correspondance entre les problématiques abordées dans les deux dialogues. Dans ces conditions, il serait possible de considérer le *Philèbe* comme la voie longue dont il est question dans la *République* (μακροτέρα ὁδός ou περίοδος, IV, 435 d3 et VI, 504 b2), censée nous permettre d'atteindre une pleine connaissance des vertus en nous dévoilant le contenu de l'Idée du bien[39].

En réalité, nous sommes loin d'être le premier à invoquer le *Philèbe* pour tenter d'éclairer ce qui est dit du bien dans la *République*. Proclus en faisait déjà autant[40]—même si le dialogue dans lequel les néoplatoniciens cherchaient de préférence des enseignements relatifs au bien était le *Parménide*—, et cette démarche a également été adoptée par plusieurs commentateurs modernes[41]. Bien plus, l'un des représentants actuels de la tendance « ésotériste » a consacré un commentaire détaillé à ce dialogue où il aboutit à la même conclusion—en considérant toutefois que le *Philèbe* ne peut lui-même être compris qu'à la lumière des « doctrines non-écrites »[42]. Mais ce qui ne nous semble pas avoir été suffisamment remarqué, c'est que la contribution essentielle du *Philèbe* tient beaucoup moins dans l'énumération des traits qui définissent l'Idée du bien—qui sont tous déjà annoncés d'une certaine manière dans d'autres dialogues—que dans la manière dont il opère un passage *continu* de la recherche du bien humain à l'Idée du bien. En effet, alors que dans la *République*, Socrate passait de la première à la seconde sans aucune justification, de sorte que ce passage avait l'air d'un saut arbitraire, dans le *Philèbe* en revanche, elles occupent les deux extrémités du dialogue et sont reliées entre elles par un développement

---

[39] Une interprétation très différente de la relation entre la *République* et le *Philèbe* et de l'éclairage que chacun offre respectivement sur le bien a été proposée par Desjardins (2004) (voir surtout la première partie, pp. 7–127), ouvrage paru alors que notre étude était achevée.

[40] Cf. les textes cités ci-dessus dans la note 37.

[41] Voir en particulier, et en des sens très différents, Raeder (1905), p. 356 ; Dixsaut (1985), pp. 181–182 ; Natorp (1994), pp. 348–349.

[42] Cf. Migliori (1993), notamment pp. 486–499.

rigoureux et continu qui permet de comprendre la logique du passage de l'une à l'autre. Cette logique, nulle source externe ne pourra jamais l'expliquer: elle réside dans le cheminement *interne* du dialogue, qu'il s'agit dès lors de reconstruire par et pour lui-même. C'est dans ce cheminement qu'il faut chercher le sens de l'agathologie platonicienne, beaucoup plus que dans d'éventuelles «doctrines non-écrites» dont nous ne saurons de toute façon jamais rien de précis, les prétendus témoignages que nous en possédons étant autant de manifestations de perplexité plus ou moins avouée. Nous ne voulons pas du tout nier par là qu'il existe des rapports entre ces témoignages indirects et le *Philèbe*—que l'on considère les premiers comme relatant l'enseignement oral de Platon à l'Académie ou comme résultant d'interprétations de ses Dialogues—, rapports qu'une série d'études ont contribué à mettre en évidence[43]; nous nions seulement que ces témoignages puissent être d'une quelconque utilité pour reconstruire le cheminement dialectique de ce dialogue, qui seul nous intéresse ici[44]. En ce sens, seule la fécondité de notre démarche pourra en établir définitivement la légitimité. Or il nous semble qu'une interprétation complète et cohérente du *Philèbe* qui se fonderait uniquement sur les écrits de Platon devrait incontestablement être préférée à toute interprétation devant faire appel à des sources externes pour se justifier—et ce, même si une telle interprétation entrait en contradiction avec lesdites sources sur certains points. La confrontation entre le *Philèbe* et les témoignages indirects relatifs à l'enseignement de Platon ne devrait être effectuée que dans un second temps, raison pour laquelle nous la réservons pour un éventuel travail ultérieur.

La recherche de la science du bien nous a donc conduit à nous focaliser sur l'analyse d'un dialogue unique: le *Philèbe*, qu'il s'agit de saisir dans l'unité de son cheminement dialectique. Une telle tâche nous interdit de procéder à la manière de plusieurs commentateurs, qui isolent un certain nombre de passages de ce dialogue pour les étudier indépendamment de la recherche

---

[43] Voir en particulier Jackson (1882); Berti (1974), pp. 341–346; Sayre (1983); Bonagura (1990); Migliori (1993).

[44] Il faut d'ailleurs avouer que Migliori (1993) fait en définitive très peu usage de ces témoignages, du moins dans la partie centrale de son ouvrage (pp. 49–325), qui se présente à bien des égards comme un commentaire interne du *Philèbe*.

dans laquelle ils s'inscrivent. De fait, la progression argumentative du *Philèbe* a été perçue comme problématique dès l'Antiquité[45], à tel point que ce dialogue a pu passer pour « un assemblage de morceaux primitivement distincts et dépourvus d'unité organique »[46]. Y sont en effet traités des problèmes que nous aurions aujourd'hui tendance à classer dans des domaines aussi divers que la logique, l'épistémologie, l'ontologie, l'éthique, l'esthétique et la cosmologie. Mais l'envisager ainsi revient à s'interdire d'emblée de découvrir une unité autre qu'externe entre les différents thèmes qui y sont abordés. Or comme nous l'avons dit, si l'idée d'une agathologie a pour but d'effacer les distinctions entre ces différentes problématiques en les rassemblant au sein d'une science unique, l'unité que l'on recherche doit au contraire être *originaire*. Le *Philèbe* nous offre précisément une piste pour découvrir cette unité : suivre pas à pas la progression *interne* du dialogue et examiner comment elle fait surgir ces différents problèmes au fil de son déploiement. En ce sens, s'il est vrai que le *Philèbe* peut apparaître à certains égards comme une véritable synthèse, voire comme une « somme », de toute la philosophie platonicienne[47], ce n'est pas au sens où il se présenterait comme une succession de résumés[48], mais bien plutôt au sens où il opère *par le mouvement même de la pensée qui s'y déploie* une liaison entre de nombreux problèmes abordés dans d'autres dialogues, auxquels il confère un sens en les organisant relativement à la recherche du bien et en montrant que les déterminations dont ils traitent ne sont que différentes figures du bien[49]. C'est seulement en mettant ce mouvement au jour que nous pouvons espérer découvrir la

[45] On sait que Galien avait composé un traité (malheureusement perdu) intitulé Περὶ τῶν ἐν Φιλήβῳ μεταβάσεων. Cf. *De Libris Propriis*, xiv (Vol. XIX, p. 46 Kühn).

[46] Rodier (1900), p. 74.

[47] Selon le titre de Bonagura (1990).

[48] Comme l'écrit Pradeau (2002), pp. 11–12.

[49] Il semble que Heidegger ait saisi cette portée de la tâche du *Philèbe*, qui annonce par certains aspects celle qu'il a lui-même poursuivie dans *Être et temps* : cf. ses brèves remarques dans (2001), pp. 249–250. Mais bien entendu, Heidegger considère que cette tâche consiste à rechercher « la connexion originaire et intime entre les caractères d'être » (p. 249), subordonnant ainsi l'agathologie à l'ontologie, et que Platon n'y a pas plus réussi qu'Aristote et Kant. Reste qu'on ne peut que regretter que Heidegger n'ait pas eu le temps de développer la seconde partie de son cours du semestre d'hiver 1924–1925, qui devait être consacrée au *Philèbe*.

signification profonde de l'agathologie platonicienne, en montrant par la même occasion que le *Philèbe* est l'un des plus grands chefs-d'œuvre de Platon, comme il doit d'ailleurs l'être en vertu de son objet même.

À cette fin, il est nécessaire de nous immerger complètement dans le dialogue et d'en reconstruire le cheminement de l'intérieur. La méthode sera donc celle d'un commentaire, mais d'un commentaire *interne*, qui évite d'aborder le texte à partir d'un point de vue externe, que ce point de vue soit celui d'une autre philosophie, comme c'est souvent le cas dans les commentaires antiques, ou celui d'une prétendue « objectivité » de l'interprète, comme cela se produit fréquemment de nos jours. C'est la philosophie platonicienne elle-même que nous devons reconstruire à partir du *Philèbe*, et cette reconstruction ne peut s'opérer que *philosophiquement*. La difficulté de cette tâche ne doit pas être sous-estimée : le *Philèbe*, dialogue généralement considéré comme l'un des derniers qu'ait écrits Platon, passe à juste titre pour l'un des plus complexes. Cette complexité n'est d'ailleurs nullement accidentelle : en effet, l'Idée du bien est éblouissante, et dès lors la science du bien, si elle est la science suprême, est également la plus difficile qui soit.

Pour nous aider dans cette tâche, nous nous inspirerons des deux maximes de l'herméneutique énoncées par Schleiermacher : « 1) Je comprends tout jusqu'à ce que je me heurte à une contradiction ou à un non-sens 2) je ne comprends rien dont je ne saisisse la nécessité et que je ne puisse construire »[50]. Le second principe suppose que l'interprétation soit conçue comme une recherche *active* dans laquelle le lecteur doit s'impliquer corps et âme, et il signifie que nous ne comprenons qu'en construisant et au moment même où nous construisons. Lorsqu'il est appliqué à une œuvre philosophique, relativement à laquelle seule la compréhension de la signification philosophique et non celle de la psychologie de l'auteur peut être en question, il permet de supprimer la différence entre histoire de la philosophie et philosophie, puisque la connaissance à laquelle il mène idéalement l'interprète ne consiste pas en une simple aptitude à répéter une doctrine, mais en la capacité d'en reconstruire

[50] Schleiermacher (1987), p. 11.

toutes les articulations et toutes les connexions internes. Mais afin que le résultat de cette démarche puisse toutefois prétendre valoir comme interprétation de l'œuvre en question, il doit être tempéré par le premier principe, qui, tel du moins que nous le comprenons, repose sur le postulat indépassable de la parfaite cohérence interne de l'œuvre à interpréter. Ce principe s'avère particulièrement important pour un dialogue comme le *Philèbe,* où les mêmes thèmes sont abordés plusieurs fois, dans des contextes différents et selon des perspectives toujours spécifiques. Cependant, la conjonction de ces deux principes herméneutiques a parfois des effets inattendus : par exemple, le second principe nous impose de suivre dans notre commentaire l'ordre du texte de Platon, tandis que le premier nous oblige à interpréter chaque passage en fonction non seulement des développements qui le précèdent, mais également de ceux qui le suivent. C'est ainsi que, pour des raisons que nous expliquerons en temps voulu, le deuxième et le quatrième chapitres de notre travail se présupposent mutuellement. C'est pourquoi nous nous permettons de demander au lecteur de ne pas nous accuser trop vite de « sur-interpréter » le texte : si nous paraissons parfois nous éloigner du passage qui fait directement l'objet de notre examen, c'est parce que nous tenons compte d'autres passages, que ceux-ci aient déjà été analysés ou qu'ils le soient seulement plus loin. En ce sens, la validité de notre interprétation ne devrait pas être jugée avant que celle-ci ait atteint son terme, dans la mesure où la cohérence globale que nous croyons pouvoir dégager du dialogue dans son ensemble en est à nos yeux la meilleure garante.

Notre démarche ainsi définie repose sur un postulat fondamental : si Platon a écrit des dialogues, c'est avant tout dans le but de rendre ses lecteurs « plus dialecticiens » (cf. *Politique,* 285 d7 et 287 a3), c'est-à-dire de les mener à la philosophie. Afin de ne pas trahir cette intention, nous avons nous-même cherché à intégrer nos lecteurs dans la recherche telle que nous la reconstruisons, au risque de paraître parfois quelque peu dogmatique en supposant leur accord sur des interprétations qui ne les auront sans doute pas toutes convaincus. Ce procédé n'a nullement pour but d'extorquer leur adhésion, mais bien plutôt d'éviter toute fixation de la philosophie dans une représentation objective—ce qui est à nos yeux l'un des plus grands dangers de

l'histoire de la philosophie—en tâchant de les entraîner dans le mouvement même de la recherche.

Cela ne signifie pas pour autant que nous avons négligé la littérature secondaire, à l'égard de laquelle nous souhaiterions toutefois préciser notre rapport. Chacun sait que les études platoniciennes ont pris un tel essor qu'il est devenu humainement impossible d'en maîtriser la totalité. Elles émanent des courants les plus divers de la philosophie et des sciences humaines, qui ont donné lieu à des interprétations extrêmement variées—néoplatoniciennes, idéalistes, néokantiennes, phénoménologiques, heideggeriennes, herméneutiques, straussiennes, analytiques, ésotéristes, positivistes, philologiques, littéraires, historiques, etc. Face à un tel foisonnement, trois attitudes sont envisageables : soit on ne lit rien afin de conserver sa « pureté interprétative », soit on se limite volontairement aux études qui émanent du courant pour lequel on se sent le plus d'affinités, soit on lit le plus possible en tâchant de ne pas opérer de discrimination à l'égard de quelque tendance que ce soit. C'est cette troisième attitude que nous avons décidé d'adopter, à la fois par respect pour ceux qui ont travaillé avant nous et afin de tirer profit des éclairages multiples que peuvent nous apporter ces divers courants. Mais nous n'avons jamais utilisé ces différents commentaires que comme des outils pouvant aider à la compréhension, c'est-à-dire à la ré-effectuation des différentes étapes du texte de Platon, ce dernier demeurant notre seul référent absolu. Et si l'on nous demande de quel courant nous nous sentons le plus proche, nous répondrons : nous avons essayé d'être platonicien.

PREMIÈRE PARTIE

ÉLABORATION DU PROBLÈME

CHAPITRE I

MISE EN PLACE

§ 1. Les positions préliminaires

La singularité du *Philèbe* apparaît dès sa première page.

Tout d'abord, il n'a pas de véritable début. Dans une phrase qui ne peut, d'un point de vue grammatical, être la première d'une conversation, Socrate annonce à Protarque qu'il doit reprendre à son compte le *logos* de Philèbe et s'attaquer à son propre *logos* si celui-ci ne le convainc pas (11 a1–b1)[1]. Il résume ensuite ce qui paraît être le résultat d'une discussion entre Philèbe et lui, durant laquelle ils semblent avoir défendu des positions contradictoires à propos du bien. Nous pouvons seulement spéculer sur cette discussion préliminaire, sur ses caractères généraux et sur ce qui a été dit alors[2]. Mais l'attitude la plus sage est sans doute de reconnaître que ce qui précède le *Philèbe* demeurera définitivement inconnu et indéterminé. La position exacte de Philèbe nous échappera toujours : nous sommes obligés de nous fier aux résumés qu'en font Socrate et Protarque, qui ne sont pourtant pas toujours compatibles entre eux. Le dialogue ne commence qu'avec le premier mot imprimé dans le texte, mais il est présenté comme la continuation d'une discussion volontairement laissée dans l'obscurité. Le *Philèbe* tel que nous le connaissons, avec son début et sa fin déterminés, émerge sur le fond d'un indéterminé, indéterminé qui sera rétrospectivement déterminé pour correspondre à un conflit entre deux thèses que la discus-

[1] Klein (1971–1972), p. 159, signale les éléments grammaticaux qui empêchent d'interpréter cette phrase comme ouvrant une conversation, à savoir la présence de δή et de νυνί et l'absence de ὦ devant Πρώταρχε.

[2] Pour un exemple de spéculation de ce type, cf. Friedländer (1969), pp. 308–309.

sion rendra progressivement commensurables[3]. Par là même, le prologue annonce le thème central du dialogue[4].

Ensuite, ce qui est dit dans ce résumé est loin d'être clair. À première vue, il semble que nous soyons confrontés à un conflit entre deux énoncés contraires : l'un selon lequel le plaisir est le bien et l'autre selon lequel la connaissance est le bien. Bref, nous serions en présence de l'opposition classique entre hédonisme et intellectualisme. Mais en y regardant de plus près, la situation paraît beaucoup plus compliquée.

Premièrement, les sujets de ces deux énoncés sont beaucoup plus vagues qu'une telle dichotomie le suggère. D'après le compte rendu de Socrate, Philèbe a cité « le fait de se réjouir, le plaisir, la joie et tout ce qui est consonant et appartient au même genre » (τὸ χαίρειν… καὶ τὴν ἡδονὴν καὶ τέρψιν, καὶ ὅσα τοῦ γένους ἐστὶ τούτου σύμφωνα, 11 b4–6)[5], tandis que Socrate cite pour sa part « le fait de penser, d'être intelligent, de se souvenir, et tout ce qui est apparenté à cela, l'opinion droite et le raisonnement vrai » (τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ μεμνῆσθαι καὶ τὰ τούτων αὖ συγγενῆ, δόξαν τε ὀρθὴν καὶ ἀληθεῖς λογισμούς, 11 b7–8)[6]. Comme la formulation de ces énumérations le suggère, et comme les comptes rendus ultérieurs le confirment[7], elles sont censées être des collections ouvertes de termes plutôt que des listes exhaustives. Elles sont néanmoins considérées dès le début comme renvoyant à deux genres différents, ce qui n'implique pas nécessairement que leurs termes correspondent rigoureusement à leurs espèces : la division de ces genres est encore à venir, et c'est certainement la raison

[3] Cf. Dixsaut (1999c), qui montre comment l'affirmation de Philèbe doit être déterminée par Socrate comme une thèse à propos du bien afin de permettre à la dialectique de la traiter.

[4] Sur ce point, voir également Benardete (1993), pp. 87–91, et Burnyeat (1997), pp. 18–19.

[5] Sur les occurrences relatives de ces termes dans le corpus platonicien, cf. Benardete (1993), p. 1, n. 3.

[6] Afin de faciliter la lecture, nous nous tiendrons aux traductions de ces termes récurrents proposées ici. Nous avons choisi de traduire φρόνησις par « pensée », car ce terme peut avoir un sens large, générique, désignant tous les processus propres à la *res cogitans* telle que l'entend Descartes, ou au contraire un sens strict, désignant la pensée la plus pure—c'est-à-dire, pour Platon, la philosophie. Nous verrons que cette ambiguïté correspond à l'usage du terme φρόνησις dans le dialogue.

[7] Pour une liste des différentes énumérations apparentées dans le dialogue, cf. Tordo Rombaut (1999), p. 193, n. 1 ; et, pour un relevé des différents termes qui les composent, cf. Migliori (1993), pp. 539–544.

pour laquelle on s'y réfère de manière vague pour l'instant. Précisons d'ailleurs que nous imiterons Socrate en cela, notamment en utilisant indifféremment les termes « connaissance », « science », « pensée » et « intelligence » pour désigner le second genre dont il est ici question. Plus important est le fait que ces énumérations contiennent non seulement des noms, mais également des verbes substantivés, car cette particularité met en évidence le fait que le plaisir et la pensée ne sont pas des choses, mais des processus, et dès lors qu'ils ne peuvent être séparés de l'expérience qu'on en fait : ce ne sont pas des contenus indépendants que l'on pourrait posséder comme des choses, mais les mouvements de l'âme elle-même par lesquels celle-ci peut les obtenir.

Deuxièmement, il n'est pas si sûr que ce dont ont parlé Philèbe et Socrate était le bien lui-même.

D'un côté, le compte rendu de la position de Philèbe par Socrate est ambigu : il peut signifier soit que le plaisir est le bien, soit que le plaisir est bon. Le grec dit : Φίληβος… ἀγαθὸν εἶναί φησι τὸ χαίρειν πᾶσι ζῴοις καὶ τὴν ἡδονὴν καὶ τέρψιν, καὶ ὅσα τοῦ γένους ἐστὶ τούτου σύμφωνα (11 b4–6). La question qui se pose est la suivante : devons-nous corriger ἀγαθόν en τἀγαθόν, ou simplement assumer que même sans article, ἀγαθόν signifie « le bien »[8] ; ou bien devons-nous plutôt comprendre que la jouissance, le plaisir et la joie sont simplement des bonnes choses[9] ? Dans le premier cas, Philèbe aurait identifié le plaisir avec le bien ; dans le second, il aurait simplement énoncé une affirmation à propos du plaisir, le qualifiant de bon. Cette ambiguïté est sans aucun doute délibérée[10]. Il semble néanmoins certain que Philèbe *vit* l'identité du plaisir avec le bien, comme nous le verrons ; et même s'il

---

[8] Voir les discussions de Shorey (1908), pp. 343–344 ; Gosling (1975), p. 73 ; Guthrie (1978), p. 200, n. 3 ; Benitez (1989), pp. 133–134, n. 2. Il faut ajouter qu'en grec, τὸ ἀγαθόν peut signifier tout autant « le bien » (au sens abstrait) que « ce qui est bon ». Nous verrons l'importance de cette distinction dans notreTroisième partie ; mais étant donné que cette ambiguïté existe également dans l'expression française « le bien », nous avons préféré la conserver comme traduction unique de τὸ ἀγαθόν.

[9] Cf. Badham (1855), p. 1, et Bury (1897), pp. 1–2. Noter la similarité de construction de *Gorgias*, 467 e4–5 (οὐκοῦν λέγεις εἶναι ἀγαθὸν μὲν σοφίαν τε καὶ ὑγίειαν καὶ πλοῦτον καὶ τἆλλα τὰ τοιαῦτα), où il est clair que sagesse, santé, richesse, etc., sont considérées comme des bonnes choses parmi d'autres et non comme *le* bien.

[10] Cf. Goldschmidt (1951), pp. 41–42 ; Benardete (1993), p. 1, n. 4 ; Frede (1993), pp. xvi–xvii, et (1997), p. 99.

a seulement dit que le plaisir était bon, il le comprend manifestement comme signifiant que le plaisir est la seule chose qui mérite louange. Mais dans sa formulation, la position de Philèbe demeure indéterminée et le demeurera toujours : elle peut être interprétée des deux manières. Nous verrons que l'interprétation de Protarque est clairement la première, tandis que la position propre de Socrate semble impliquer qu'il commence par comprendre celle de Philèbe de la seconde manière. Dans la mesure où les thèses résultant de chacune de ces deux interprétations sont discutées dans le dialogue, il est important de conserver cette distinction à l'esprit.

D'un autre côté, la position de Socrate est elle-même moins évidente qu'elle pourrait le paraître de prime abord. En tout cas, elle ne consiste pas à *identifier* la pensée, l'intelligence, la mémoire et les choses qui y sont apparentées au bien lui-même. Car s'il en était ainsi, Socrate ne pourrait pas accepter que quoi que ce soit d'autre puisse être bon, alors qu'il admet explicitement deux pages plus loin qu'il y a des bons plaisirs (cf. 13 b1–5). D'ailleurs, Protarque lui-même reconnaîtra par la suite que Socrate n'a jamais prétendu que l'intelligence était identique au bien (cf. 22 e6–23 a2). Mais par contraste avec Philèbe, Socrate ne se contente pas de dire que la pensée, l'intelligence et le reste sont simplement bons : il affirme qu'ils sont *meilleurs* et *plus précieux* que le plaisir (cf. 11 b9 : τῆς… ἡδονῆς ἀμείνω καὶ λῷω)— du moins pour ceux qui sont capables d'y prendre part (σύμπασιν ὅσαπερ αὐτῶν δυνατὰ μεταλαβεῖν) (11 b9–c1), car à la différence de Philèbe (cf. πᾶσι ζῴοις, 11 b5), Socrate ne parle pas de tous les animaux. Cela paraît impliquer que Socrate a choisi la seconde interprétation de la position de Philèbe, car sa propre position semble être une réponse beaucoup plus à l'énoncé de la bonté du plaisir qu'à l'identification du plaisir au bien lui-même. Certes, le simple fait que quelque chose puisse être meilleur que le plaisir est suffisant pour démontrer que le plaisir n'est pas identique au bien, car comme le rappelle Marsile Ficin, rien ne peut être meilleur que le bien lui-même, si du moins être meilleur signifie avoir plus part au bien[11] ; mais il semble vraiment difficile de lire une stratégie aussi tortueuse dans le texte. Il est beaucoup

[11] Ficin (2000), pp. 105–107.

plus probable que dans l'esprit de Socrate, ni Philèbe ni lui-même ne se sont préoccupés du bien à ce point du dialogue, mais seulement du plaisir et de la pensée, chacun des deux ayant été qualifié d'une certaine manière[12]. Le simple fait que Socrate ait dû utiliser des comparatifs pour rendre les deux positions incompatibles suggère cette interprétation.

Or ce point est essentiel, car il signifie que du point de vue de Socrate, le conflit entre les deux énoncés n'émerge pas du fait que les deux candidats prétendraient être identiques au bien, ni même du fait qu'ils se disputeraient le même prédicat, à savoir « bon »[13], mais du fait qu'ils sont *comparés* l'un à l'autre sous le rapport de leur bonté. Le conflit est seulement introduit par l'usage que fait Socrate de comparatifs pour énoncer sa propre position : s'il s'était contenté de dire que la pensée et l'intelligence sont également bonnes, il n'y aurait tout simplement pas eu de conflit[14]. Lorsqu'on sait l'importance que prendront les comparatifs et l'opposition des contraires qu'ils suscitent dans le cours ultérieur du dialogue, on peut difficilement penser que cela est fortuit. En réalité, l'opposition entre le plaisir et la connaissance est ici décrite comme une opposition entre des termes qui seront nommés plus tard *apeira*, à savoir des termes indéterminés qui ne reçoivent leur sens que de leur opposition à leur contraire, c'est-à-dire qui ne sont ce qu'ils sont que parce qu'ils sont « plus *x* » qu'un « moins *x* » (ou vice versa). Qualifier la pensée de meilleure que le plaisir, c'est introduire une telle opposition, car le meilleur peut seulement être meilleur qu'un moins bon, qui réciproquement peut seulement être moins bon qu'un meilleur. Or le danger de cette approche est de conduire à ce que nous pouvons nommer un « relativisme moral »[15], c'est-à-dire à une position qui rédui-

[12] Il en va de même en 13 e5–6, où Socrate dit qu'on lui avait demandé ὅτι ποτ' ἐστὶν ἀγαθόν. Il est vrai que d'autres manuscrits portent ὅτι ποτ' ἐστὶν τἀγαθόν, ce qui suggérerait que Socrate aurait compris la question dans le sens de « qu'est-ce que le bien ? » ; mais vu le contexte, il semble préférable de conserver la première lecture, dans la mesure où φρόνησίς τε καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς καὶ πάνθ' ὁπόσα δὴ κατ' ἀρχὰς ἐγὼ θέμενος εἶπον ἀγαθά (13 e4–5) semble répondre à la question « qu'est-ce qui est bon ? » plutôt que « qu'est-ce que le bien ? ».

[13] Contrairement à ce qu'écrit Goldschmidt (1951), p. 41.

[14] Dixsaut (1999c), pp. 27–28, a bien mis ce point en évidence.

[15] Comme nous l'a fait remarquer David Sedley, l'usage que nous faisons ici du terme « relativisme » diffère de l'usage courant, qui désigne plutôt la doctrine selon laquelle toute propriété est relative *au sujet qui juge*. C'est pourquoi nous entourons l'expression « relativisme moral » de guillemets.

rait le fait d'être *bon* au fait d'être *meilleur* que quelque chose de moins bon. De ce point de vue, il n'y aurait aucune différence entre le bien et le meilleur, de sorte que rien ne serait bon *en soi*, mais seulement *relativement à autre chose.* Nous pouvons dès lors comprendre la raison pour laquelle le bien lui-même n'est pas en question dans cette partie introductive : en effet, la simple formulation du problème conduit à nier l'existence d'un terme tel que le bien absolu. L'un des objectifs du dialogue sera précisément de nous fournir des outils et des instruments qui nous permettront de dépasser ce point de vue « relativiste » et de définir le bien de manière absolue.

§ 2. La prédication du bien

Ce point de départ est extrêmement important pour une compréhension adéquate du problème initial du dialogue. Car la question posée au début du *Philèbe n'est pas* « qu'est ce que le plaisir ? »[16] ni « qu'est-ce que la pensée ? » ; elle n'est pas non plus, du moins initialement et explicitement, « qu'est-ce que le bien ? »[17]. La question est bien plutôt de savoir si nous pouvons ou non *prédiquer* le terme « bien »[18] du plaisir ou de la pensée. Autrement dit, il ne s'agit pas d'un problème d'essence, mais d'un problème de prédication. Socrate ne laisse planer aucune ambiguïté sur ce point lorsqu'il dit à Protarque que le problème a surgi « parce que tu appelles ces choses [*scil.* les plaisirs], qui sont dissemblables, par un second nom » (ὅτι προσαγορεύεις αὐτὰ ἀνόμοια ὄντα ἑτέρῳ … ὀνόματι, 13 a7–8).

[16] Contrairement à ce qu'assument par exemple Gosling (1975), p. 76, et Irwin (1995), p. 328.

[17] Comme nous le verrons, cette question est en fait la question directrice du dialogue ; mais la manière dont elle est approchée est très complexe. De ce point de vue, la position de Benitez (1989), p. 8, selon laquelle le *Philèbe* serait construit sur le même modèle que les dialogues définitionnels tels que le *Charmide* et le *Lachès*, est manifestement exagérée. Cf. Dixsaut (1999c), p. 28, n. 1.

[18] À la différence du grec ou de l'anglais, le français distingue dans leur forme entre le substantif « bien » et l'adjectif « bon ». Afin de préserver l'ambiguïté du terme grec ἀγαθόν, nous avons été contraint de faire une légère entorse à cet usage, parlant de « prédication du bien » alors que dans deux des trois cas que nous distinguerons ci-dessous, il s'agit bien plutôt de prédiquer l'adjectif « bon » du plaisir ou de la pensée.

De ce point de vue, la *forme* de la question du *Philèbe* est très différente de celle des problèmes développés dans des dialogues tels que le *Sophiste* ou le *Politique*. Dans ces derniers en effet, la question initiale concerne bien l'*essence* du sophiste ou du politique. C'est pourquoi les protagonistes cherchent à découvrir ce que sont ces personnages en s'interrogeant sur la véritable signification de leur nom[19] (ὄνομα), considéré de manière isolée ; et la réponse à cette question, fournie par la méthode dialectique de division dichotomique, consiste en un *logos*, c'est-à-dire en une mise en relation de différents noms (nom du genre et noms des différences qui ont servi à le diviser), qui en énonce l'essence et peut dès lors prendre la place de ce nom (voir en particulier *Sophiste*, 218 b7–c5 et 221 a7–b2). Dans le *Philèbe* en revanche, ce ne sont pas les noms « plaisir » et « pensée » comme tels qui suscitent le problème, mais leur *relation* avec cet autre nom qu'est « bien ». Aucun de ces termes n'est considéré de manière isolée : ce qui est en question est le type de relation qu'ils entretiennent[20]. Nous sommes donc d'emblée confrontés à des *logoi*, c'est-à-dire à des mises en relation de plusieurs noms. La manière de traiter ce problème sera par conséquent différente de celle qui est utilisée dans les deux autres dialogues cités, bien qu'elle consiste également en une variante de la dialectique. Afin de comprendre de quelle sorte de dialectique nous avons besoin, examinons les différentes espèces de relations possibles entre le plaisir et le bien.

Comme nous l'avons vu, Socrate comprend la position de Philèbe comme signifiant que le plaisir est bon. Prise comme telle, cette position n'est pas exclusive : le plaisir n'est pas nécessairement considéré comme l'unique bien, mais seulement comme *un* bien, éventuellement parmi d'autres. Laisser cette possibilité ouverte n'était certainement pas l'intention de Philèbe, mais c'est une conséquence logique de la manière dont sa position est formulée par Socrate au début du dialogue.

La propre position de Socrate concernant les relations entre le plaisir et le bien est différente. D'après lui, *certains* plaisirs sont bons, mais pas tous : au contraire, il y a de mauvais plaisirs, et ceux-ci semblent même être plus nombreux que les bons (cf. 13

---

[19] Ce terme est toujours à entendre dans la suite au sens large du grec ὄνομα, qui peut désigner tout mot isolé.

[20] Cf. Gadamer (1994a), p. 189.

b1 : κακὰ δ' ὄντα αὐτῶν τὰ πολλὰ καὶ ἀγαθὰ δέ). Cette position est incompatible avec la manière dont il comprend celle de Philèbe, puisqu'elle implique que le plaisir n'est pas bon *en lui-même* ou *dans sa totalité,* mais qu'il *peut* recevoir la bonté comme une caractéristique *extrinsèque.* D'où le défi qu'il lance à Protarque : « Quel est donc cet ⟨élément⟩ identique présent semblablement dans les mauvais et dans les bons et qui fait que tu appelles tous les plaisirs comme étant un bien ? » (τί οὖν δὴ ταὐτὸν ἐν ταῖς κακαῖς ὁμοίως καὶ ἐν ἀγαθαῖς ἐνὸν πάσας ἡδονὰς ἀγαθὸν εἶναι προσαγορεύεις;, 13 b3–5).

Posée en ces termes, cette question est bien entendu insoluble ; et il n'est pas surprenant que Protarque ne puisse s'empêcher d'interpréter la position de Philèbe comme signifiant que « le plaisir est le bien » (ἡδονὴν εἶναι τἀγαθόν, 13 b7), sans noter apparemment la différence entre cette affirmation et celle de Philèbe[21]. Elles ont pourtant des implications très différentes. Car le présent énoncé ne laisse plus ouverte la possibilité qu'existent d'autres bonnes choses que le plaisir : au contraire, en considérant que le plaisir est *identique* au bien, il implique que le plaisir est la totalité du bien, et que rien d'autre n'en fait partie. En d'autres termes, « bien » n'est qu'un autre nom pour « plaisir »[22].

Nous sommes donc confrontés à trois énoncés correspondant à trois positions distinctes :

[1] Le plaisir est bon (interprétation de la position de Philèbe par Socrate).
[2] Certains plaisirs sont bons (position de Socrate).
[3] Le plaisir est identique au bien (interprétation de la position de Philèbe par Protarque).

En adoptant le langage de la participation et en considérant ces énoncés d'un point de vue dialectique, c'est-à-dire du point de

---

[21] Il n'y a cependant aucune raison d'attribuer la confusion entre ces deux énoncés à Platon lui-même, comme le fait Tenkku (1956), p. 171, d'autant moins que la distinction entre ces deux approches et leurs implications est déjà faite relativement à la vertu en *Ménon,* 73 e1–8. Sur cette différence, voir également Aristote, *Premiers analytiques,* I, 40, 49 b10–13.

[22] Cette position est explicitement énoncée à la fin du dialogue, où elle est attribuée à Philèbe : Φίληβός φησι τὴν ἡδονὴν σκοπὸν ὀρθὸν πᾶσι ζῴοις γεγονέναι καὶ δεῖν πάντας τούτου στοχάζεσθαι, καὶ δὴ καὶ τἀγαθὸν τοῦτ' αὐτὸ εἶναι σύμπασι, καὶ δύο ὀνόματα, ἀγαθὸν καὶ ἡδύ, ἑνί τινι καὶ φύσει μιᾷ τούτω ὀρθῶς τεθέντ' ἔχειν (60 a7–b1).

vue des relations entre un genre, les différences qui le divisent et les espèces qui résultent de ce processus, nous pouvons voir qu'ils ont des implications différentes :

[1] signifie que l'Idée du plaisir participe *essentiellement* à l'Idée du bien, c'est-à-dire que le bien est inclus dans son essence et dans son *logos*. Dans ce cas, le plaisir pourrait être considéré comme une espèce (parmi d'autres) du bien, et le bien comme le genre du plaisir ; de sorte que tous les plaisirs seraient nécessairement bons.

[2] affirme que seuls *certains* plaisirs participent à l'Idée du bien, c'est-à-dire que l'Idée du plaisir *peut* participer à l'Idée du bien, mais ne le fait pas *essentiellement* : cette participation ne concerne qu'une (ou des) *espèce(s)* de plaisirs. Dans ce cas, le bien ne serait ni le genre ni une espèce du plaisir, mais une *différence* qui pourrait être utilisée afin de le diviser[23].

[3] implique que l'Idée du plaisir est identique à l'Idée du bien. Dans ce cas, les plaisirs seraient les seules sources de bonté.

Tout le dialogue peut être lu comme une tentative de découvrir la relation correcte entre le plaisir et le bien et de fonder dialectiquement [2].

La première étape consistera à montrer la fausseté de [3], et donc « que cela n'est pas un, mais deux, comme les noms, et que le bien et le plaisant ont une nature différente l'un de l'autre » (60 b1–3). Dans ce cadre apparaît une seconde question, à savoir « qu'est-ce que le bien ? », et, corollairement, la possibilité qu'un troisième terme soit le bien (cf. 14 b3–4 : πότερον ἡδονὴν τἀγαθὸν δεῖ λέγειν ἢ φρόνησιν ἤ τι τρίτον ἄλλο εἶναι)[24]. Il convient de répondre à cette question avant toute tentative de traiter la précédente, car comme nous le verrons, une réponse positive nous empêcherait de pratiquer la dialectique—et plus encore de l'appliquer de manière pertinente au plaisir. C'est pourquoi un autre procédé s'avérera nécessaire pour démontrer que ni le

[23] Le fait que l'Idée du bien puisse servir de différence pour diviser les genres correspondant à d'autres Idées suffit déjà à montrer que la relation entre l'Idée du bien et les autres Idées décrite en *République*, VI, 506 d8–509 c4 ne peut être la relation entre un genre et ses espèces, sans quoi tout ce dont il y aurait une Idée inclurait le bien dans son essence. Sur cette relation, voir le Chapitre XVI ci-dessous.

[24] Cette question de la possibilité d'un troisième terme avait déjà été annoncée en 11 d4–12 a5.

plaisir ni la pensée n'est le bien, procédé qui reposera sur le fait qu'aucun d'eux ne satisfait aux critères du bien (20 b3–21 e4). Un troisième terme sera alors identifié au bien : la vie mixte. Par conséquent, [3] sera définitivement exclu.

Cependant, la première question, à savoir « le plaisir est-il bon ? », demeure non résolue. Nous avons encore le choix entre deux possibilités : le plaisir peut participer au bien [1] de manière essentielle ou [2] de manière spécifique. En d'autres termes, nous devons examiner « si le genre tout entier [du plaisir] est le bienvenu, ou si cette propriété doit être conférée au plaisir et à la douleur par un autre des genres que nous avons cités, comme au chaud et au froid et à toutes ces sortes de choses, elles-mêmes devant tantôt être accueillies, et tantôt pas, parce qu'elles ne sont pas bonnes, mais que quelques-unes reçoivent quelquefois la nature qui appartient aux bonnes choses » (32 d1–6). C'est la résolution de cette question qui fera appel à la méthode de division.

Comme nous l'avons dit, [1] implique que le bien est considéré comme le genre du plaisir, tandis que [2] implique qu'il est utilisé comme une différence du plaisir pris lui-même comme genre. La première partie de l'alternative ne nous fournit guère de possibilités dialectiques pour trancher entre elle et sa concurrente : la seule manière de la vérifier serait de poser l'Idée du bien comme un genre et de la diviser jusqu'au moment où nous obtiendrions l'espèce « plaisir ». C'est d'une manière analogue que procède la méthode de rassemblement et de division dans le *Sophiste* et le *Politique*. Mais si un tel procédé est parfaitement adéquat lorsqu'il s'agit de donner le *logos* de quelque chose, c'est-à-dire d'expliciter le contenu implicite véhiculé par son nom, dans le présent contexte, en revanche, il reposerait sur une pétition de principe, puisqu'il présupposerait dès le début que le plaisir *est* une espèce du bien, et dès lors que [1] est vrai[25]. D'ailleurs, même si nous pouvions trouver une espèce du bien correspondant au plaisir, cela n'impliquerait pas encore que tous les plaisirs sont bons, mais seulement qu'au moins certains d'entre eux le sont, c'est-à-

[25] Cf. Aristote, *Premiers analytiques*, I, 31, 46 a31–b37 et *Seconds analytiques*, II, 5, 91 b12–27 : la division présuppose toujours ce qu'elle est censée démontrer. Cette objection est en réalité inoffensive contre l'usage platonicien de la division, qui n'est jamais démonstratif.

dire qu'il existe au moins une espèce de plaisirs bons, ce qui est également compatible avec [2].

Dans ces conditions, la seconde partie de l'alternative est beaucoup plus utile et beaucoup plus sûre pour notre tâche actuelle. En effet, si nous pouvons démontrer que le bien peut jouer le rôle d'une *différence* entre les plaisirs, nous obtiendrons la preuve que ce n'est pas le tout du plaisir qui est bon, mais seulement certains plaisirs—donc que [2] est correct et non [1]. Cela implique un usage de la méthode de rassemblement et de division très différent de celui que nous pouvons trouver dans le *Phèdre*, le *Sophiste* et le *Politique* : ici, ce que nous devrons diviser sera le genre auquel nous nous intéressons lui-même, à savoir le plaisir, et non un genre supérieur sous lequel il serait subsumé ; et le but de la division sera de déterminer si le bien peut être utilisé comme critère de division. Nous le verrons, c'est précisément ce que Socrate essayera de faire lorsqu'il examinera les espèces de plaisirs[26]. Le bien apparaîtra également dans une telle division, mais au niveau de la *différence* et non du genre. C'est en ce sens que la réponse à la première question (« le plaisir est-il bon ? ») répondra également dans une certaine mesure à la seconde (« qu'est-ce que le bien ? »)—non pas directement, mais d'une manière extrêmement élaborée qui mettra en jeu toute la structure du dialogue.

Bien entendu, Socrate ne peut utiliser immédiatement et ouvertement le bien comme critère de division des plaisirs : Protarque ne tombera pas aussi facilement dans le piège. Pour ce faire, il devra recourir à un certain nombre de stratagèmes. Afin de comprendre comment il parviendra à ses fins, suivons le texte pas à pas.

§ 3. Préparatifs pour la discussion

Comme nous l'avons vu, la discussion commence lorsque Philèbe s'en retire et laisse à Protarque le soin de reprendre son *logos* à son compte. Philèbe se lave même les mains par anticipation de tout ce qui va suivre et insiste sur le fait qu'il n'en accepte nullement la responsabilité (12 b1–2). Quel est le sens de cette scène ?

[26] Dancy (1984), pp. 167–168, a bien repéré cette stratégie.

La raison du retrait de Philèbe est : ἀπείρηκεν (11 c8 ; comparer *Théétète*, 200 d6). On peut comprendre cela soit au sens de « il a renoncé », soit au sens de « il est fatigué, il a échoué »[27]. Mais quelle que soit la traduction retenue, il est important de remarquer le jeu de mots entre ce terme et le genre de l'*apeiron* qui aura une fonction essentielle dans le dialogue. Que ce jeu de mots soit intentionnel est prouvé par le fait qu'il est immédiatement suivi par un autre jeu de mots sur le genre du *peras* dans la réponse de Socrate (cf. 11 c9–10 : περανθῆναι), d'une part, et par le fait qu'on en trouve un écho dans la toute dernière phrase du dialogue (cf. 67 b12 : ἀπερεῖς), où l'allusion à l'*apeiron* est tout aussi claire, d'autre part[28]. De même que le dialogue émerge sur fond d'indétermination, sa dernière phrase l'y fait retourner, l'empêchant d'avoir une véritable fin. La formulation de la raison pour laquelle Philèbe refuse de discuter suggère donc que celui-ci correspond à l'indéterminé et en demeure le témoin vivant tout au long du dialogue. Ce rapprochement s'expliquera plus tard : Philèbe affirme la supériorité du plaisir purement *apeiron*, c'est-à-dire d'un plaisir qui va au-delà de toute limite et ne peut être réduit à aucune détermination donnée (cf. 27 e7–9). En ce sens, Philèbe représente la part irréductible d'indétermination qui résiste à toute tentative de détermination. En demeurant à l'arrière-plan de la totalité du dialogue, il nous rappelle que sa position reste intouchable et invulnérable *en tant que telle* : afin d'être réfutée, elle doit être déterminée et dès lors transformée.

Par contraste, Protarque accepte quant à lui de discuter. Mais ce qu'il ne voit pas encore, c'est que, pour des raisons que nous examinerons dans les chapitres suivants, dès que l'on accepte de discuter, on ne peut plus soutenir la position de Philèbe. Cette dernière n'est cohérente qu'en tant que manière de vivre : lorsqu'elle est transformée en thèse ou en doctrine, elle se contredit elle-même. Le refus de discuter de Philèbe n'est pas la marque d'un « dogmatisme »[29], mais plutôt celle de la cohérence de sa position, poussée plus loin encore que celle de Calliclès

---

[27] Ces deux traductions sont discutées par Frede (1997), p. 94, et par Dixsaut (1999c), p. 30.

[28] Le parallélisme entre ces deux passages a déjà été pointé par Benardete (1993), p. 2, n. 8.

[29] Contrairement à ce qu'écrivent Hampton (1990), p. 13 ; Benardete (1993), p. 94 ; et Migliori (1993), p. 57.

dans le *Gorgias* : en effet, comme nous le verrons, cette position, prise littéralement, conduit à la perte de la parole (ἀφασία : cf. 21 d4–5). On répliquera que pour affirmer sa position, Philèbe a bien dû l'énoncer à voix haute ; mais même cela n'est pas si sûr, car contrairement à ce que nous avons assumé jusqu'à présent, le verbe utilisé pour rendre compte de cette affirmation (φησί, 11 b4) n'implique pas nécessairement l'usage de la parole, puisque, à la fin du dialogue, Socrate le rapportera également aux bêtes sauvages qui affirment (φῶσι) la primauté du plaisir par leur recherche de la jouissance (67 b1–2). L'hédonisme de Philèbe s'affirme beaucoup moins à l'aide de mots que par un certain type de comportement ; et le fait que Philèbe se repose aux côtés de Protarque et de Socrate durant tout le dialogue presque sans jamais ouvrir la bouche est plus éloquent que n'importe quel discours[30]. En revanche, dès que l'on tente de défendre l'hédonisme contre les tentatives de réfutation, on est obligé d'utiliser le langage, et de l'utiliser d'une manière qui ne peut se justifier par des motifs hédonistes, comme nous le verrons ; or ce faisant, on ne se montre déjà plus complètement fidèle à cet hédonisme radical[31]. Le simple fait qu'on accepte de discuter implique que la position de Philèbe est déjà abandonnée, car cela signifie qu'on accepte la possibilité de la voir se transformer, comme Protarque l'expérimentera au cours du dialogue[32]. Dès lors, tout ce que le dialogue réfute est l'hédonisme conçu comme une doctrine, non comme une manière de vivre. Mais cela ne veut pas dire que la recherche manque son but, car ce type d'hédonisme est le seul qui soit susceptible d'être réfuté[33].

[30] On comprendra dès lors que nous résistions à toute tentative d'assimiler Philèbe à un personnage historique quelconque : non seulement parce que sa position est également celle de la multitude des hommes et des animaux (cf. 66 e2–3, 67 b1–7), mais aussi et surtout parce qu'il s'agit avant tout d'un personnage *dramatique* dont le comportement ne prend sens que dans le contexte du dialogue.

[31] Sur ce point, cf. Friedländer (1969), pp. 309–310, et Gadamer (1994b), pp. 94sq., qui tous deux insistent sur la cohérence de la position de Philèbe. Voir également Benardete (1993), p. 92, qui suggère que le paradoxe de la position de Protarque est déjà impliqué par l'expression κατὰ νοῦν utilisée en 11 b1, qui signifie certes « si cela te plaît », mais en même temps « conformément à l'intelligence ».

[32] Sur la distinction entre l'hédonisme de Philèbe et celui de Protarque, voir également Van Riel (2000a), pp. 17–20 et 36–37.

[33] Le problème n'est donc pas que l'hédonisme de Philèbe « ne mérite pas

La reprise du *logos* de Philèbe par Protarque représente donc le passage d'une indétermination irréductible à une indétermination considérée comme *déterminable*, c'est-à-dire à une indétermination qui correspond à la première étape d'une activité de détermination. Cette détermination, dont Socrate est l'instrument[34], est l'œuvre de la dialectique. Comme nous l'apprendrons plus tard, la dialectique consiste à déterminer l'indéterminé, ou encore à imposer un *peras* sur un *apeiron*; et les nombreuses allusions au *peras* qui se glissent dans les références à l'activité de Socrate[35] ne laissent aucun doute sur le fait que c'est effectivement ce que Socrate accomplit tout au long du dialogue: il rend commensurables deux positions apparemment contradictoires afin de les combiner et d'obtenir une détermination complète de la vie bonne.

À présent que le principe de la discussion a été accepté, reste à en délimiter l'objet et à en spécifier les règles.

Socrate commence par affirmer que « chacun de nous deux va maintenant entreprendre de mettre au jour un certain état de l'âme et une disposition qui puisse procurer à tous les êtres humains la vie heureuse » (νῦν ἡμῶν ἑκάτερος ἕξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν ἀποφαίνειν τινὰ ἐπιχειρήσει τὴν δυναμένην ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν, 11 d4–6). C'est la première mention de la question du bien *stricto sensu*, qui nous fournit plusieurs renseignements intéressants.

Tout d'abord, comme l'a déjà constaté R.G. Bury[36], dans cette phrase, le bien n'est pas identifié au bonheur, mais à la *cause* du bonheur. Le bien est ce dont la possession rend la vie heureuse,

---

une discussion philosophique », comme l'écrit Frede (1996), p. 219, mais simplement qu'il *ne peut pas* être l'objet d'une discussion philosophique, puisque celle-ci implique d'emblée son rejet.

[34] Nous n'aborderons pas ici le faux problème du « retour de Socrate » dans le *Philèbe*, car nous sommes d'accord avec Rowe (1999), pp. 12–13, pour considérer que ce qui doit être expliqué est bien plutôt son absence ou sa présence limitée dans les autres dialogues généralement tenus pour tardifs—problème qui ne peut être traité que dans le cadre d'une interprétation détaillée de chacun de ces dialogues.

[35] Voir par exemple 11 c9–10 (περανθῆναι), 12 b6 (περαίνειν), 19 e1–2 (Protarque et ses amis ne laisseront pas Socrate partir πρὶν ἂν τούτων τῶν λόγων πέρας ἱκανὸν γένηταί τι διορισθέντων), 24 d9–e2 (la dialectique rend les interlocuteurs consonants—comme le fait l'imposition d'un *peras* à un *apeiron*relativement aux contraires: cf. 25 e1).

[36] Bury (1897), p. liii.

et inversement le bonheur est la possession du bien. Remarquons que cette corrélation entre le bien et le bonheur ne détermine encore nullement le contenu du bien, car le bonheur est tout aussi indéterminé que lui à ce stade. D'un autre côté, bien qu'elle ne soit pas une identification, elle nous autorise à régler dans un premier temps notre recherche du bien sur la recherche du bonheur, puisque désirer le bien, c'est désirer qu'il nous appartienne, c'est-à-dire désirer le bonheur (cf. *Banquet*, 204 e2–205 a4). Nous verrons toutefois que cette coïncidence entre désir du bien et désir du bonheur ne pourra être maintenue que jusqu'à un certain point : en effet, le bonheur ne s'avérera accessible qu'à condition de cesser de le désirer pour lui-même et de tendre vers le bien en soi. Cependant, même ce dépassement du bonheur comme objet de désir se fera à partir de la recherche du bonheur, qui peut dès lors servir de guide préliminaire.

Deuxièmement, le bien est un état ou une disposition (ἕξις καὶ διάθεσις) *de l'âme*. Cela ne pose aucun problème pour le plaisir et la pensée, mais cela signifie que des biens « extérieurs » comme la richesse ou l'honneur sont d'emblée disqualifiés. La discussion commence à un niveau qui présuppose la localisation du bien dans l'âme.

Troisièmement, ce que nous cherchons est le bien *pour les êtres humains*, et plus précisément pour *tous* les êtres humains. Cela semble limiter l'étendue de la discussion de deux manières : nous n'avons pas à prendre en compte les autres animaux, mais nous ne nous occuperons pas non plus des dieux. Cependant, comme nous le verrons, ces limitations sont beaucoup moins claires qu'elles ne le paraissent, dans la mesure où les êtres humains peuvent eux-mêmes être considérés tantôt du côté des bêtes, tantôt du côté des dieux. Quant au fait que *tous* les êtres humains soient envisagés, il ne peut être considéré comme une preuve que ce qui sera dit du bien dans le dialogue conviendrait non seulement, ni même premièrement, aux philosophes, mais à tous les êtres humains « ordinaires » (quel que soit le sens à donner à cette expression)[37]. Certes, tous les êtres humains peuvent en principe vivre la vie bonne, mais cela ne signifie pas qu'ils pourraient l'atteindre sans le moindre effort : ils doivent

[37] Comme le fait Frede (1993), p. xv.

travailler pour y parvenir, et ce travail, nous le verrons, n'est autre que la philosophie.

La phrase que nous venons de commenter semble aller dans le sens de l'interprétation du dialogue—qui remonte aux néoplatoniciens—selon laquelle le bien discuté dans le *Philèbe* ne serait pas le bien suprême de la *République*, mais seulement le bien humain[38]. Mais rien dans les textes ne suggère une telle distinction. Comme nous y avons insisté dans notre introduction, la question du bien est au contraire présentée exactement de la même manière dans les deux dialogues, comme donnant lieu à une controverse entre deux vues contraires—le bien est soit le plaisir soit la pensée—qui s'avèrent également insatisfaisantes et rendent nécessaire l'appel à un troisième terme (comparer *République*, VI, 505 b5 sq.). D'ailleurs, la distinction entre un « bien suprême » et un « bien humain » n'est pas platonicienne, mais néoplatonicienne[39]. La seule distinction que nous puissions trouver dans les textes platoniciens est la distinction entre l'Idée du bien et ce qui en participe ; et nous verrons que cette distinction est clairement présente dans le *Philèbe* lui-même—où elle ne vise nullement à rejeter le premier terme hors de la présente discussion, mais bien plutôt à montrer qu'il est possible de le saisir en examinant le second. La vie bonne n'est pas l'Idée du bien, parce qu'elle n'est pas une Idée, mais une vie ; mais elle est néanmoins une vie *bonne*, c'est-à-dire une vie qui participe à l'Idée du bien[40]. Le mouvement du *Philèbe* consiste précisément à prendre

[38] C'est déjà l'interprétation de Plotin : cf. *Ennéades*, VI, 7 [38], 25, 11–16. Sur la place du *Philèbe* dans l'œuvre de Plotin, cf. Schwyzer (1970). Les controverses néoplatoniciennes ultérieures relatives à l'objet du dialogue sont consignées par Damascius, *Commentaire sur le* Philèbe, §§ 5–6, p. 5. Les interprétations néoplatoniciennes du *Philèbe* sont examinées par Van Riel (1999b) (qui suggère que la position de Jamblique est plus complexe, en définitive assez proche dans son principe de celle que nous défendrons dans les pages qui suivent) et O'Meara (1999).

[39] Cf. Isenberg (1940), p. 179, et McGinley (1977), p. 28.

[40] Canto-Sperber (2001a), pp. 14–15, fait remarquer que l'idéal moderne de la « vie bonne », conçue comme l'accomplissement par chacun de ses capacités, n'a pas grand-chose à voir avec l'idéal grec du « bien vivre » (εὖ ζῆν). Cela ne nous paraît cependant pas interdire d'employer l'expression « vie bonne » au sens où nous l'avons définie, c'est-à-dire au sens d'une vie qui participe au bien, et donc d'une vie heureuse, d'autant moins que Platon le fait lui-même : cf. *République*, VII, 521 a4, où l'expression ζωὴ ἀγαθή est employée pour désigner la vie de l'homme heureux (τὸν εὐδαίμονα, a3). Voir aussi *République*, IX, 578 c7 : ἀγαθοῦ τε βίου καὶ κακοῦ.

cette vie bonne comme base pour penser l'Idée à laquelle elle participe, au moyen de procédés complexes que nous aurons à comprendre. Et lorsque nous aurons saisi cette Idée, nous verrons qu'elle a exactement la même fonction que l'Idée du bien de la *République*.

Socrate ajoute que la possibilité qu'un troisième terme soit meilleur que le plaisir et que la pensée doit rester ouverte ; dans ce cas, ce qui sera le plus apparenté (συγγενής) à ce troisième terme sera le vainqueur (11 d11–12 a4). Cette précision est très importante, car elle signifie que ce que nous cherchons n'est pas la victoire d'une thèse donnée, mais la vérité[41]. Le dialogue ne sera donc pas un combat, mais une véritable recherche en commun, visant à examiner le problème lui-même et à construire la position correcte[42]. Telle est du moins la conception que s'en fait Socrate : Protarque, lui, même s'il l'approuve (cf. 12 a2, a5, 14 b8), ne pourra s'empêcher de conserver une attitude « éristique » pendant la plus grande partie de l'entretien. De fait, dans ce dialogue comme dans de nombreux autres, on ne peut manquer de remarquer l'écart qui sépare Socrate de son interlocuteur. Mais si nous voulons en comprendre le sens profond, c'est du point de vue de Socrate et non de celui de Protarque que nous devons le lire. Or, de ce point de vue, nous ne devrions pas nous attendre à ce que la solution consiste simplement à choisir entre les deux positions introduites au début du dialogue : celles-ci sont seulement les points de départ d'une discussion dont le mouvement de la pensée qui la soutient est beaucoup plus important que les « thèses » impliquées.

§4. Les trois problèmes

L'assimilation par Philèbe du plaisir à la déesse Aphrodite (12 b1–10) fournit une amorce à Socrate. Nommer, observe-t-il, est une activité très problématique : non seulement à propos des dieux, étant donné que nous ne savons pas quel nom leur fait plaisir[43], mais aussi à propos des autres choses, car le fait

[41] Cf. 14 b5–7 ; mais comme y insiste Dixsaut (1999c), p. 41, ce critère est déjà présent en 11 c9–10.

[42] Conception du dialogue que Wieland (1999), p. 80, nomme « synergique ».

[43] Comparer *Cratyle*, 400 d6–401 a2 ; *Phèdre*, 273 c8–9 ; *Timée*, 28 b3–4. Voir

que celles-ci portent le même nom semble impliquer qu'elles sont une seule et même chose, bien que sous d'autres rapports elles soient différentes les unes des autres, et dès lors semblent être plusieurs choses (12 c1–8). C'est de cette manière que Socrate introduit le problème de l'un et du multiple. Notons que nous sommes d'emblée confrontés à deux problèmes différents : une multiplicité de noms possibles se référant à un seul dieu, d'une part, et un seul nom se référant à une multiplicité de choses, d'autre part. Comme nous l'avons vu, c'est le premier problème qui est crucial ici : pouvons-nous appliquer différents noms à la même chose, par exemple en disant que le plaisir est bon ? Et si oui, cela implique-t-il que le plaisir est le bien [3], ou simplement qu'il est une bonne chose [1] ? Cependant, Socrate se concentre pour le moment sur le second problème, et l'applique immédiatement au plaisir : le nom « plaisir », lorsque nous l'entendons, est un, mais nous l'utilisons pour nous référer à de multiples choses différentes, certaines étant manifestement contraires les unes aux autres.

> Vois en effet : nous disons, d'une part, qu'éprouve du plaisir celui qui s'abandonne à la licence, et, d'autre part, qu'éprouve également du plaisir celui qui est modéré (τὸν σωφρονοῦντα) par le fait même d'être modéré (αὐτῷ τῷ σωφρονεῖν) ; nous disons encore qu'éprouve du plaisir celui qui est dépourvu d'intelligence (τὸν ἀνοηταίνοντα) et est rempli de considérations (δοξῶν)[44] et d'espoirs dépourvus d'intelligence, et qu'éprouve du plaisir à son tour celui qui pense (τὸν φρονοῦντα) par le fait même de penser (αὐτῷ τῷ φρονεῖν) ; et comment quelqu'un qui déclarerait semblables (ὁμοίας) l'un à l'autre chacun de ces deux types de plaisirs ne paraîtrait-il pas à juste titre dépourvu d'intelligence (ἀνόητος) ? (12 c8–d6)

La réaction immédiate de Protarque ne consiste pas à nier ces différences, mais à nier qu'elles appartiennent aux plaisirs eux-mêmes : pour lui, elles doivent être attribuées à ce dont les plaisirs résultent[45]. « Car comment un plaisir ne serait-il pas, parmi toutes les choses, ce qu'il y a de plus semblable (ὁμοιότατον) à un

---

aussi Eschyle, *Agamemnon*, v. 160, et, sur l'importance de l'appellation correcte dans la religion grecque, Burkert (1985), pp. 74–75.

[44] Cette traduction du terme δόξα par « considération » sera justifiée dans la note 6 du Chapitre VII.

[45] Cf. 12 d7–8 : εἰσὶ μὲν γὰρ ἀπ' ἐναντίων… αὗται πραγμάτων, οὐ μὴν αὐταί γε ἀλλήλαις ἐναντίαι.

plaisir, c'est-à-dire identique à lui-même (αὐτὸ ἑαυτῷ) ? » (12 d8–e2). Socrate réplique que dans ce cas, on pourrait aussi bien dire qu'aucune couleur ne diffère d'une autre couleur (sinon par le fait d'être les couleurs de choses différentes), ce qui est manifestement faux : le noir et le blanc ne sont pas seulement différents l'un de l'autre, mais ils sont contraires (12 e3–6) ; or cette contrariété ne leur vient pas des choses dont ils sont la couleur, mais d'eux-mêmes. C'est bien plutôt les choses qu'ils colorent qui reçoivent la contrariété de leur couleur : c'est parce que le noir et le blanc sont contraires que *x* qui est noir et *y* qui est blanc peuvent être dits contraires l'un à l'autre sous un certain rapport, à savoir sous le rapport de leur couleur[46]. Il en va de même pour la figure : « selon son genre (γένει), elle est un tout unique, mais il se trouve que parmi ses parties (μέρη), certaines sont absolument contraires (ἐναντιώτατα) les unes aux autres, et d'autres ont une myriade de différences (διαφορότητ') entre elles » (12 e7–13 a1).

Certains commentateurs considèrent ce passage comme un renversement complet de l'orientation de la philosophie platonicienne. En effet, il semble qu'en insistant sur la caractéristique commune à tous les plaisirs, Protarque soutient la même position que Socrate dans des dialogues tenus pour plus anciens—en particulier dans le *Ménon*, où les mêmes exemples sont invoqués (cf. 74 b3 sq.)—, tandis que Socrate paraît nier que les bons et les mauvais plaisirs partagent quoi que ce soit en commun[47]. Cependant, bien que l'allusion au *Ménon* soit sans doute intentionnelle, cette interprétation ne peut survivre à une lecture attentive. Car comme le remarque R.M. Dancy[48], Socrate reconnaît explicitement que tous les plaisirs sont semblables en tant que plaisirs lorsqu'il dit que personne ne conteste qu'une chose plaisante soit plaisante (13 a8–9), ainsi qu'il l'a déjà dit des couleurs et des figures. Bien plus, comme nous le verrons, loin de refuser la recherche de l'unité dans les différences, Socrate en fera la première étape de la méthode qu'il introduira par la suite : corres-

---

[46] Comme y insiste à juste titre Löhr (1990), p. 12.

[47] Voir par exemple Stenzel (1973), pp. 138–139 ; Kucharski (1949), pp. 252–254 ; Gosling (1975), pp. 76–78, 142.

[48] Dancy (1984), pp. 168–169. Sur la compatibilité de ce passage avec le *Ménon*, voir également Ide (2002), pp. 263–265, dont l'interprétation est toutefois très différente de la nôtre.

pondant au rassemblement, cette position de l'unité est la condition de possibilité de la découverte des différences[49]. Socrate ne nie évidemment pas que le plaisir puisse être considéré comme une unité ou comme un genre, et il ne condamne pas non plus l'attitude de Protarque comme erronée : il dit simplement qu'elle n'est pas pertinente dans le contexte actuel. Pourquoi cela ?

Parce que le problème du *Philèbe n'*a précisément *pas* la même forme que celui du *Ménon*. Comme nous l'avons vu, la question n'est pas « qu'est-ce que le plaisir ? », mais « le plaisir est-il bon ? ». Or cela implique que nous ne pouvons nous contenter de considérer le plaisir en lui-même, mais que nous devons examiner sa relation avec cet autre terme, « bon » ou « bien », sachant que s'il ne peut être prédiqué de tous les plaisirs, nous devrons en conclure que le plaisir n'est pas essentiellement bon[50]. Mais Protarque ne semble pas voir la différence entre ces deux problèmes, et il a une bonne raison pour cela : il ne comprend pas « le plaisir est ἀγαθόν » (le plaisir est bon) comme exprimant une simple prédication (essentielle ou spécifique), mais comme exprimant une identité, bref comme si cet énoncé signifiait la même chose que « le plaisir est τἀγαθόν » (le plaisir est le bien) (cf. 13 b7). Cette attitude rappelle celle des vieillards tard venus à l'étude du *Sophiste* (251 b6–c6), qui refusent la possibilité de prédiquer quoi que ce soit de quoi que ce soit, sinon dans le sens de l'identité à soi, par exemple lorsqu'on dit « l'homme est homme » ou « le bon est bon ». Du point de vue de Protarque, dire « le plaisir est bon » est la même chose que dire « le plaisir est plaisir », et le nier reviendrait à nier que le plaisir soit plaisant[51].

En revanche, telle n'est pas l'approche de Socrate. Bien que celui-ci reconnaisse évidemment que le plaisir est plaisant, il

[49] Cf. Gadamer (1994a), p. 170.

[50] On peut se convaincre qu'il n'y a rien de neuf dans ce passage en le comparant avec *Hippias majeur*, 299 d2 sq., où Socrate montre que, dans la mesure où un plaisir ne peut différer d'un plaisir *en tant que plaisir*, et où seuls les plaisirs de la vue et de l'ouïe peuvent être appelés « beaux », ce n'est pas *en tant que plaisirs* qu'ils sont appelés « beaux ». C'est exactement la même stratégie que Socrate tente d'utiliser ici—sans succès, pour des raisons que nous allons préciser immédiatement.

[51] On peut également considérer, avec Löhr (1990), pp. 97–99, que c'est bien plutôt le mauvais usage que fait ici Protarque de la prédication qui peut conduire à une position telle que celle des vieillards tard venus à l'étude du *Sophiste*. Quoi qu'il en soit, le fait que ces deux positions entretiennent des rapports étroits paraît hors de doute.

n'accepte pas l'implication qu'y voit Protarque, à savoir que tous les plaisirs seraient bons : d'après lui, certains sont bons et d'autres mauvais (13 b1–3). Il est aisé de comprendre ce qu'il entend par là, car c'est une conséquence logique de la position qu'il soutient à propos de la pensée et de l'intelligence : pour lui, les plaisirs qui résultent de l'intelligence relèvent du premier cas, tandis que ceux qui résultent de l'absence d'intelligence relèvent du second. De ce point de vue, le fait que tant celui qui est dépourvu d'intelligence que celui qui en est pourvu puissent éprouver du plaisir est une preuve suffisante du fait que tous les plaisirs ne sont pas bons. Cependant, ce raisonnement repose sur une pétition de principe, puisque dans la mesure où Protarque ne reconnaît aucune valeur à l'intelligence et à la pensée, rien ne l'oblige à admettre que les plaisirs de celui qui est pourvu d'intelligence sont meilleurs que les plaisirs de celui qui en est dépourvu, ni dès lors qu'il y a de bons et de mauvais plaisirs.

La discussion semble tourner en rond, car chaque protagoniste aborde le problème en présupposant sa propre position et sans chercher de base commune. La difficulté surgit parce que, comme la suite le rendra plus clair, Socrate combine deux questions différentes :

[a] Est-il possible de diviser le plaisir en différentes espèces, certaines étant dissemblables, voire contraires, aux autres ?
[b] Est-il possible de distinguer des plaisirs bons et des plaisirs mauvais ?

Tout d'abord, Protarque semble ne voir aucune objection à donner une réponse positive à [a] (cf. 13 a6) ; mais lorsqu'il comprend que Socrate a [b] en tête, il recule et paraît refuser toute division du plaisir quelle qu'elle soit (cf. 13 c3–5). Plus précisément, il refuse qu'il puisse y avoir plusieurs *espèces* de plaisirs, tout en reconnaissant bien entendu qu'il y a de multiples instances particulières de plaisirs ; mais d'après lui, les différences entre les plaisirs ne peuvent être approchées par la dialectique, et ne permettent pas une division du plaisir en différentes espèces. En d'autres termes, Protarque n'accepte que le plaisir lui-même dans son unité, d'une part, et les multiples instances de plaisirs, d'autre part ; mais il ne reconnaît pas les intermédiaires entre ces deux extrêmes, à savoir les espèces de plaisirs. Ce qui le conduit à cette position est le fait que Socrate combine [a] et [b] en une

seule question, et donc qu'il connecte le problème de la division du plaisir en espèces au problème de la possibilité de distinguer entre bons et mauvais plaisirs. Pourquoi Socrate ne sépare-t-il pas les deux questions ? Il le fera plus tard, comme nous le verrons ; mais si dans un premier temps il se tourne immédiatement vers [b], c'est parce que cette question est la seule qui soit pertinente pour la discussion actuelle. Bien entendu, elle présuppose [a] ; mais le fait que le plaisir puisse avoir plusieurs espèces n'est d'aucune aide s'il ne signifie pas que certaines espèces sont bonnes et d'autres mauvaises. Autrement dit, la seule division des plaisirs pertinente pour le problème actuel est une division des plaisirs *sous le rapport de leur bonté*. Or une telle division n'est évidemment possible que si l'on assume que le plaisir n'est pas identique au bien. [b] repose donc non seulement sur [a], mais aussi sur [b'] :

[b'] Le bien est-il identique au plaisir ?

Ou plus généralement :

[b"] Qu'est-ce que le bien ?

Ce passage démontre dès lors qu'avant toute tentative de décider entre la position [1] (le plaisir est essentiellement bon) et la position [2] (certains plaisirs sont bons, d'autres mauvais), nous devons commencer par nous occuper de [3] (le plaisir est identique au bien) : ou, en d'autres termes, qu'avant de décider si « bon » peut être prédiqué de tous les plaisirs ou seulement de certains d'entre eux, nous devons commencer par examiner le bien lui-même, et déterminer s'il est identique au plaisir, à l'intelligence ou à un troisième terme. C'est seulement lorsque cette tâche sera accomplie, et donc lorsqu'il aura été montré que [3] est faux, que nous pourrons proprement aborder la question [b]. Cela signifie également que la méthode de rassemblement et de division ne peut nous être d'aucun secours pour déterminer la nature du bien, puisque le seul usage pertinent qu'on puisse en faire relativement au problème du bien présuppose que la nature de celui-ci ait déjà été déterminée.

Cependant, l'attitude de Socrate dans ce passage a conduit certains commentateurs à objecter qu'il ne prenait pas en compte une autre caractéristique importante de la réponse de Protarque, à savoir que d'après celui-ci, le plaisir ne pourrait être séparé de

l'activité ou de l'expérience qui le suscite, bref de sa source[52]. Selon J.C.B. Gosling, qui rapproche la position que semble ici adopter Protarque de celle de Hume, le refus par Socrate de traiter cette question ébranlerait la totalité du dialogue, car si Protarque avait raison, toute tentative de diviser le plaisir en ses espèces serait contradictoire. Notons tout d'abord que cette conséquence n'est pas du tout nécessaire. En effet, rien ne nous empêcherait de distinguer différentes espèces de plaisirs dans ces conditions, car Platon n'a jamais affirmé que les différences utilisées pour diviser un genre devaient correspondre à des déterminations intrinsèques[53] de ce genre : au contraire, le *Sophiste* et le *Politique* sont remplis d'exemples de divisions opérées au moyen de différences extrinsèques[54]. Même si le plaisir qui résulte de la pensée était exactement identique au plaisir de celui qui est dépourvu de pensée, nous pourrions toujours les considérer comme différentes espèces de plaisirs, tout simplement parce qu'ils résulteraient d'expériences différentes. Ajoutons que si l'on pouvait montrer que le complexe « plaisir + expérience qui le suscite » est en certains cas bon et en certains cas mauvais, cela suffirait pour démontrer que le plaisir n'est pas essentielle-

[52] Voir en particulier Gosling (1975), pp. 74–76. Löhr (1990), pp. 13–14, considère que l'absence de prise en considération de cette position est déjà perceptible dans les premières lignes du dialogue, où Socrate semble identifier ἡδονή, τὸ χαίρειν, τέρψις etc. On se souviendra que nous avons quant à nous interprété la mise sur le même plan de ces différents termes dans un sens exactement contraire, à savoir comme signifiant que le plaisir ne peut être séparé de l'expérience qui en est faite. Quoi qu'il en soit, ce problème est différent, car il concerne l'impossibilité de séparer le plaisir de l'expérience *du plaisir*, tandis qu'ici, il s'agit de s'interroger sur la possibilité de séparer le plaisir de l'expérience *qui le suscite*, que celle-ci soit la pensée ou la débauche. Notons également que, comme nous l'a fait remarquer Malcolm Schofield, rien ne permet d'affirmer que dans sa réplique précédente, Socrate considérait la pensée comme la *source* du plaisir de celui qui pense—plutôt que, par exemple, comme le *contenu* ou l'*objet* de ce plaisir, ainsi que le comprend Guthrie (1978), p. 207— : tout ce dont nous pouvons être sûrs, c'est que Protarque l'interprète de cette manière (cf. ἀπό en 12 d7).

[53] Par « déterminations intrinsèques », nous n'entendons évidemment pas des déterminations appartenant à l'essence du genre lui-même (car de telles déterminations ne pourraient pas le diviser), mais des déterminations qui concernent la réalité ou l'expérience dont on examine le genre envisagée en elle-même, et non sa relation avec d'autres réalités ou expériences.

[54] Voir par exemple *Sophiste*, 220 a6–b8, où la chasse est divisée en fonction des animaux chassés ; *Sophiste*, 257 c10 sq., qui suggère une division de la science en fonction de ses objets et l'applique au genre de l'autre ; *Politique*, 264 b7 sq., où l'élevage est divisé en fonction des espèces d'animaux dont il s'occupe.

ment bon, puisque sa bonté dépendrait d'autre chose. De sorte que cette objection ne peut aucunement être considérée comme fatale à la division des plaisirs en plusieurs espèces[55]. D'un point de vue dialectique, le problème n'est pas que Protarque attribue les différences aux sources des plaisirs, mais qu'il semble les considérer comme résultant des circonstances particulières qui les suscitent, comme si ces circonstances échappaient à l'emprise de la dialectique.

En réalité, la position que Gosling attribue à Hume est très semblable à celle des cyrénaïques[56], ce qui montre qu'il n'y a aucun anachronisme à considérer que Platon ait pu l'envisager, même s'il est peu probable qu'il ait eu l'occasion de l'entendre de leur bouche[57]. Mais il est très surprenant de lire que cette position n'est pas discutée dans le *Philèbe,* alors que sa réfutation constitue au contraire l'un des enjeux essentiels du dialogue. À vrai dire, la formulation des exemples fournis par Socrate afin de montrer qu'il y a différentes espèces de plaisirs suggère déjà que celui-ci est conscient de ces deux manières différentes de considérer le plaisir. Car s'il dit que celui qui pense éprouve du plaisir par le fait même de penser, il se garde bien de dire que celui qui est dépourvu d'intelligence éprouve du plaisir par le fait même d'être dépourvu d'intelligence[58]. Pourtant, l'un des accomplissements majeurs de l'analyse du plaisir sera précisément d'établir que ces deux cas sont en réalité symétriques, en montrant que les premiers peuvent être appelés « plaisirs vrais » et les seconds « plaisirs faux », et que ce qui fait que les plaisirs faux paraissent plaisants est précisément ce qui les rend faux, tandis que la cause des plaisirs vrais est en même temps ce qui les rend vraiment

[55] Sur ce point, voir Ficin (2000), p. 463.

[56] Cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres,* II, 87–88. Le parallélisme entre ce témoignage et la position de Protarque a déjà été remarqué par Tenkku (1956), p. 170, et par Guthrie (1978), pp. 206–207.

[57] En effet, on considère généralement aujourd'hui que la doctrine cyrénaïque contenue dans le livre II de Diogène Laërce est celle d'Aristippe le Jeune, petit fils d'Aristippe l'Ancien qui était contemporain de Platon. Dans ces conditions, il est peu probable que Platon ait pu avoir connaissance de cette doctrine à l'époque où il écrivait le *Philèbe.* Pour une mise au point sur l'histoire de l'école cyrénaïque, cf. Goulet-Cazé (1999), pp. 178–198.

[58] Benardete (1993), pp. 105–106, a bien repéré cette différence, mais sans voir qu'elle sera éliminée par la suite. De même, Irwin (1995), p. 319, considère qu'il serait faux de dire que celui qui est dépourvu d'intelligence prend plaisir à son manque d'intelligence.

plaisants. Dans ces conditions, il ne sera plus possible de séparer l'expérience du plaisir de la pensée ou de l'absence de pensée de celui qui l'éprouve, puisque celle-ci influence directement la manière dont le plaisir est ressenti.

Nous pouvons à présent voir qu'une troisième question est implicitement présente dans le passage que nous examinons :

[c] Est-il possible de diviser le plaisir en fonction de déterminations intrinsèques ?

L'analyse des plaisirs montrera que cette question peut être réduite à la seconde, c'est-à-dire que les déterminations de bon et de mauvais sont intrinsèques aux plaisirs qu'elles qualifient. Mais cette démonstration sera fondée sur l'application de procédés extrêmement sophistiqués, notamment sur la méthode de rassemblement et de division, de sorte que nous ne serons capables de l'entreprendre que lorsque les deux premières questions auront été correctement résolues.

Pour le moment, Socrate se concentre sur la tâche consistant à briser le cercle que nous avons pointé ci-dessus entre les positions que Protarque et lui-même soutiennent à propos du bien et la possibilité de diviser le plaisir en espèces. Il procède en deux étapes.

Tout d'abord, il transpose le problème sur le terme « dissemblable » (ἀνόμοιος). Dans ce cas, l'absurdité de refuser de distinguer entre deux choses qui reçoivent cette qualification en relation l'une avec l'autre sous prétexte que ce nom qu'elles ont en commun les rendrait on ne peut plus semblables l'une à l'autre est claire, puisque c'est précisément pour les distinguer qu'on les appelle dissemblables l'une à l'autre (13 d3–6). Pourtant, cet exemple est moins évident qu'il ne le paraît à première vue. En effet, il n'y a aucune raison de nier que toutes les choses dissemblables *sont* néanmoins semblables les unes aux autres dans la mesure où elles partagent cette propriété commune, c'est-à-dire dans la mesure où elles appartiennent au même genre[59]. Ce fait

[59] Comparer *Parménide*, 147 c1–148 d4. Nous ne pouvons dès lors être d'accord avec G. Löhr (1990), p. 16, selon qui Socrate (et Platon) nierait qu'il existe le moindre rapport sous lequel deux choses dissemblables seraient semblables l'une à l'autre. Il n'y a aucune raison de penser que ce cas serait différent de celui de la couleur ou de la figure ; il est simplement plus impressionnant en raison de sa forme paradoxale.

n'implique aucune contradiction, car ces deux caractéristiques ne concernent pas le même rapport. La situation est exactement la même que dans le cas des figures : lorsque nous disons que les figures sont semblables les unes aux autres, nous les considérons sous le rapport de leur genre, tandis que lorsque nous les disons dissemblables les unes aux autres, nous les considérons sous le rapport de leurs différences spécifiques (cf. 12 e6–13 a3). La seule différence est que Socrate applique ici cette distinction au terme « dissemblable », c'est-à-dire au terme même qui est utilisé pour distinguer entre n'importe quel ensemble d'espèces d'un même genre, notamment le plaisir (cf. 12 c8 : ἀνομοίους), ce qui lui permet de présenter les conséquences du refus de Protarque de diviser un genre donné en différentes espèces sous prétexte que celles-ci appartiennent à un même genre comme un paradoxe : certes, deux choses qui sont dissemblables l'une de l'autre sont néanmoins semblables si elles partagent le même prédicat ; mais cela ne signifie pas qu'elles sont *seulement* semblables l'une à l'autre : si nous leur attribuons ce prédicat commun, c'est précisément parce qu'elles sont également dissemblables.

À présent, Protarque pourrait certainement accepter le principe de la division en tant que tel ; mais il a encore besoin d'un argument pour admettre son application au plaisir. D'où le second mouvement de Socrate : il se tourne maintenant vers son propre candidat, à savoir la pensée, la science et l'intelligence (φρόνησις τε καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς), et montre que lui aussi subit une multiplication et une différenciation internes (13 e4–14 a5). Le sort apparemment identique de la science et du plaisir réjouit Protarque et suffit à le convaincre pour le moment (14 a6–9). Notons toutefois une différence importante entre la manière dont Socrate traite la science dans ce passage et celle dont il a traité le plaisir auparavant : s'il montre que la science a de nombreuses espèces, il ne suggère aucunement que certaines d'entre elles seraient bonnes et d'autres mauvaises[60]. En d'autres termes, la question de savoir si la connaissance a plusieurs espèces est parallèle à [a], mais pas à [b]. En réalité, comme nous le verrons, toutes les espèces de connaissances sont bonnes. Pourtant, la situation est plus compliquée, car si cela implique qu'il est

[60] Comme le remarquent Löhr (1990), p. 19, et Migliori (1993), pp. 68–69.

impossible de diviser la science en bonnes et mauvaises espèces, cela ne nous empêchera pas pour autant de diviser les sciences *sous le rapport de leur bonté* : la division des sciences qui sera effectuée plus tard les distinguera au contraire en prenant leur *degré* de bonté comme critère. Cette question est donc moins différente de [b] qu'elle ne peut le paraître au premier abord.

Protarque semble à présent convaincu, mais sans doute plus par la virtuosité de ces arguments que parce qu'il comprend en profondeur tous les enjeux du problème de l'un et du multiple. Le reste de la partie introductive du dialogue consistera en un examen beaucoup plus rigoureux de ces enjeux, afin de donner à la discussion qui suivra son fondement et sa structure dialectiques. Tout d'abord, les protagonistes affronteront la question méthodologique qui se trouve derrière [a], à savoir celle de la possibilité de diviser une unité en espèces. Ce problème sera examiné dans le prochain chapitre. Ensuite, ils se tourneront vers ce à quoi la méthode ainsi élucidée doit s'appliquer, à savoir le problème du bien. Autrement dit, ils essayeront de répondre à la question générale qui se cache derrière [b], à savoir « qu'est-ce que le bien ? » [b"]. Ce sera l'objet de notre troisième chapitre. C'est seulement lorsque ces deux problèmes préliminaires auront été résolus qu'il deviendra possible d'appliquer la dialectique au plaisir de manière pertinente afin de répondre à [b], c'est-à-dire de décider si [1] le plaisir est essentiellement bon ou si [2] seuls certains plaisirs sont bons. Cependant, ces deux problèmes préliminaires sont eux-mêmes intrinsèquement liés l'un à l'autre dans un cercle parfait : le choix de la méthode n'est pas indépendant de la position que l'on soutient à propos du bien, et inversement cette position ne peut être fondée que par la méthode correcte. Les deux aspects de la question, « méthodologique » et « éthique », se conditionnent mutuellement. Socrate traite artificiellement— mais consciemment, comme nous le verrons—ces deux aspects séparément l'un de l'autre afin de les clarifier, mais il les rassemblera ensuite à nouveau au moyen d'une « division quadripartite de tout ce qui est maintenant dans le tout », que nous étudierons dans notre quatrième chapitre. Ce procédé lui permettra d'affronter le troisième problème que nous avons soulevé dans ce paragraphe, à savoir celui de la possibilité de diviser le plaisir en fonction de déterminations intrinsèques [c]. Comme nous le verrons dans notre troisième chapitre, l'impossibilité de séparer

le plaisir de ses sources sera déjà établie lors de l'examen de la question [b"] ; mais son traitement approfondi ne sera effectué que dans la seconde partie du *Philèbe.* C'est pourquoi dans la suite de cette première partie, nous nous concentrerons presque exclusivement sur les deux premiers problèmes.

CHAPITRE II

L'UN ET LE MULTIPLE

§ 1. Les problèmes de l'un et du multiple

a. *Les problèmes puérils*

Protarque a désormais reconnu que tout comme il y a différentes espèces de connaissances, il y a différentes espèces de plaisirs. Cela signifie que la même chose, en l'occurrence le plaisir, peut être considérée à la fois comme une et comme multiple : comme une, parce que tous les plaisirs différents sont néanmoins nommés des plaisirs ; et comme multiple, parce qu'ils sont différents. Nous voilà donc confrontés à cette affirmation naturellement étonnante que le multiple est un et l'un multiple (14 c7–10)[1]. Tout comme dans le *Sophiste* (251 a5–c7), ce qui nous conduit à la dialectique est le problème de l'un et du multiple induit par la prédication. Ce n'est nullement surprenant, dans la mesure où la dialectique est l'art de distinguer les ressemblances et les dissemblances, les identités et les différences (cf. *Sophiste*, 253 d1–3 ; *Politique*, 285 a4–b6), et où celles-ci ne peuvent survenir qu'au sein d'une multiplicité. Cependant, avant de décrire la dialectique elle-même, il nous faut déterminer le niveau auquel

[1] La littérature secondaire concernant les problèmes de l'un et du multiple dans le *Philèbe* est extrêmement abondante. Voir en particulier Archer-Hind (1901) ; Friedländer (1969), pp. 534–536, n. 27 ; Striker (1970), pp. 11–30 ; Cresswell (1972) ; Scolnicov (1974) ; Shiner (1974), pp. 38–42 ; Gosling (1975), pp. 143–153 ; Casper (1977) ; Hahn (1978) ; Dancy (1984) ; Benitez (1989), pp. 8–31 ; Davidson (1990), pp. 44–61 ; Hampton (1990), pp. 13–21 ; Löhr (1990) ; Mirhady (1992) ; De Chiara-Quenzer (1993) ; Migliori (1993), pp. 70–88 ; Barker (1996), pp. 161–164 ; Meinwald (1996) ; Frede (1997), pp. 113–130 ; Dixsaut (2001), pp. 291–297 ; Muniz et Rudebusch (2004). Nous n'avons pas eu accès à Colvin (1987). L'interprétation ici développée reprend pour l'essentiel celle que nous avons défendue dans Delcomminette (2002), à quelques précisions et corrections près. En effet, les critiques que lui ont opposées Muniz et Rudebusch (2004), pp. 397–398 ne nous semblent pas porter à conséquence dès lors que notre analyse de ce passage est intégrée dans le contexte global de notre interprétation du *Philèbe*.

elle suscite le problème de l'un et du multiple. Tel est le but du présent passage.

Protarque croit savoir de quoi Socrate est en train de parler :

> Veux-tu dire quand quelqu'un dit que moi, Protarque, étant un par nature, je suis d'un autre côté beaucoup de « moi », et même[2] des « moi » contraires les uns aux autres, en me posant, moi qui suis le même, à la fois grand et petit, lourd et léger, et des milliers d'autres choses ? (14 c11–d3)

À vrai dire, le problème auquel Protarque fait ici allusion, à savoir la multiplicité de prédications relatives à un être particulier, est d'une importance cruciale dans certains dialogues généralement considérés comme antérieurs ; et des textes importants suggèrent que l'une des fonctions de l'hypothèse des Idées est précisément de le résoudre[3]. L'exemple le plus clair se trouve dans le *Parménide*, où Socrate s'attache à répondre aux arguments de Zénon contre l'existence du multiple fondés sur le fait que les choses multiples seraient à la fois semblables et dissemblables. La réponse de Socrate consiste à dire que le fait qu'une chose soit à

---

[2] Comme le note Frede (1997), p. 116, la conjonction καί peut être comprise soit comme limitant le problème à l'opposition des contraires, soit comme incluant ces oppositions comme des cas particuliers de multiplicité. Nous sommes d'accord avec elle pour choisir la seconde interprétation, qui s'intègre mieux au contexte et est la seule susceptible d'être conciliée avec le second problème « facile », dans lequel ce qui est en question ne peut être une opposition de contraires (sinon au niveau « abstrait » de l'opposition entre l'un et le multiple).

[3] Pour une analyse approfondie, voir Benitez (1989), pp. 12–24, et Löhr (1990), pp. 23–39. Löhr cherche à restreindre le premier problème à celui qui est mentionné en *Sophiste*, 251 a5–c7. Mais ce passage ne paraît pas être le meilleur parallèle possible à celui qui nous occupe à présent, dans la mesure où il pose le problème des prédications multiples en des termes très généraux, sans distinguer entre les cas de prédications qui concernent des êtres particuliers sensibles et ceux qui concernent des Idées. Le fait que l'Étranger choisisse apparemment un être particulier (ἄνθρωπος, 251 b1) ne devrait pas être pris dans un sens restrictif, puisqu'il se réfère explicitement à ce cas comme à un exemple (παράδειγμα, 251 a7) et que la situation qu'il présente doit être suffisamment large pour introduire la discussion qui suit sur la communauté des genres. En revanche, les textes du *Parménide* et du *Phédon* que nous citons un peu plus loin prennent explicitement cette distinction en compte ; et les similarités entre le texte du *Philèbe* et le *Parménide* (que Löhr reconnaît lui-même pp. 37–69), où le second problème facile est également cité et où les problèmes concernant les êtres particuliers sensibles sont opposés aux problèmes concernant les Idées, sont trop frappantes pour être fortuites. L'interprétation de Benitez nous paraît beaucoup plus convaincante sur ce point, et nous la suivons pour l'essentiel.

la fois semblable et dissemblable ne présente aucune contradiction si l'on considère qu'elle est semblable par sa participation au semblable lui-même et dissemblable par sa participation au dissemblable; de sorte qu'elle est semblable et dissemblable, mais sous des rapports différents (128 e6–129 b1). La même méthode est déjà utilisée dans le *Phédon* afin d'expliquer que Simmias peut être à la fois plus grand que Socrate et plus petit que Phédon (102 b3–d2). Le fait que plusieurs qualités, et même des qualités contraires, puissent être prédiquées d'un être sensible peut être expliqué par le fait que celui-ci participe à différentes Idées, dont chacune est pour sa part seulement ce qu'elle est. De cette manière, le fait qu'un être sensible puisse recevoir des prédicats contraires n'implique plus la moindre contradiction, car chaque prédicat correspond à un rapport particulier sous lequel cet être est considéré, à savoir le rapport de sa participation à telle ou telle Idée, tandis que la contradiction ne peut se produire qu'entre des prédicats qui qualifient quelque chose sous le même rapport. Ainsi, Platon traite généralement ce type de problème de l'un et du multiple en séparant l'un et le multiple et en les posant à deux niveaux ontologiques différents—l'un au niveau sensible, le multiple au niveau intelligible.

Tout comme dans le *Parménide*, Socrate disqualifie immédiatement ce problème comme puéril et facile (cf. παιδαριώδη καὶ ῥᾴδια, 14 d7), en disant que tout le monde s'accorde aujourd'hui à considérer qu'il ne mérite pas qu'on s'en saisisse[4]. Certains commentateurs ont interprété cette déclaration comme impliquant une rupture dans la pensée de Platon, celui-ci considérant désormais comme trivial un problème qui revêtait une importance cruciale dans les dialogues antérieurs[5]. Mais cette interprétation est inutilement extrême. Au contraire, on peut penser que la raison pour laquelle ces problèmes sont désormais considérés comme faciles est précisément qu'ils ne sont plus des problèmes, puisqu'ils ont été résolus dans d'autres dialogues, notamment grâce à l'hypothèse des Idées[6]. En faisant qualifier ces problèmes de

[4] Comparer *Philèbe*, 14 d4–8 et 15 a3–4 à *Parménide*, 129 d5–6.

[5] Voir par exemple Jackson (1882), pp. 263–266, et Dancy (1984), pp. 176–183.

[6] Telle est déjà l'interprétation de Natorp (1994), pp. 313–314. Voir aussi Benitez (1989), pp. 12–24; Hampton (1990), pp. 15–16 et pp. 107–108, n. 5; Löhr (1990), p. 29.

« puérils » par Socrate, Platon nous fournirait donc une indication sur le niveau dialectique qui est présupposé dans ce dialogue—un niveau que des « jeunes » comme Protarque sont encore loin d'avoir atteint[7].

Quoi qu'il en soit, ce type de problème de l'un et du multiple n'est pas pertinent pour la recherche actuelle, car il ne concerne pas la bonne espèce de prédication. En effet, le type d'énoncés dont s'occupent actuellement Socrate et Protarque consistent non pas à prédiquer des qualités multiple d'un être particulier—par exemple « moi, Protarque »—, mais à prédiquer de multiples termes généraux, éventuellement contraires, d'autres termes généraux—par exemple en disant « le plaisir est bon » ou « le plaisir est mauvais ». L'apparente contradiction entre ces deux énoncés, qui rend le plaisir à la fois un et multiple, ne peut être résolue par les mêmes moyens que la précédente, à savoir en posant l'un et le multiple à deux niveaux ontologiques différents, car cela induirait une régression à l'infini : chaque prédicat pourrait lui-même être qualifié de manières contraires, ce qui nous obligerait à introduire une autre distinction entre deux niveaux ontologiques, et ainsi de suite *ad infinitum*[8]. Au contraire, nous devons comprendre comment un terme général comme « plaisir » peut être à la fois un et multiple *au même niveau ontologique*, c'est-à-dire au niveau intelligible.

Afin de suggérer comment cela est possible, Socrate, sous prétexte de disqualifier un second problème similaire comme « puéril », cite un autre type de problème de l'un et du multiple qui, par contraste avec le précédent, pose *à la fois* l'unité *et* la multiplicité au niveau sensible : la relation d'un tout avec ses parties. Ce problème se produit

> lorsque quelqu'un, ayant divisé (διελών) au moyen du *logos* les membres et les parties de chaque chose, après être tombé d'accord que cette chose une est toutes ces choses (πάντα ταῦτα τὸ ἓν ἐκεῖνο εἶναι), se reproche en se moquant de soi-même d'être forcé de dire des monstruosités : que l'un est multiple et illimité (ἄπειρα), et que le multiple est seulement un. (14 d8–e4)

[7] Nous verrons plus loin que cette qualification de « puérils » appliquée aux deux premiers problèmes de l'un et du multiple a également une autre signification importante.

[8] Cf. Casper (1977), p. 24.

Une fois encore, le parallélisme avec le *Parménide* est frappant ; et une fois encore, ce dernier dialogue contient la solution qui manque ici : tout ce que nous avons à faire pour échapper à ce paradoxe est de dire qu'un être particulier est un sous le rapport de sa participation à l'unité, mais multiple sous le rapport de sa participation au multiple (129 c4–d6). Toutefois, cette solution ne devrait pas masquer la différence entre ce problème et le précédent : car ici, le multiple ne correspond plus à des prédicats contraires, mais à des parties qui appartiennent au même niveau ontologique que le tout, à savoir le sensible. C'est précisément la raison pour laquelle les prédicats contraires sont dans le cas présent les prédicats « un » et « multiple » eux-mêmes. Nous ne pouvons donc pas résoudre ce problème en séparant l'un du multiple et en les posant à deux niveaux ontologiques différents : ils doivent plutôt être considérés eux-mêmes comme deux Idées différentes sous le rapport de la participation auxquelles la même chose peut être considérée. Ils appartiennent donc tous deux au même niveau ontologique, soit sensible—un tout de parties—soit intelligible—son interprétation en termes de participation à l'un et au multiple.

S'il est vrai que ce problème n'est pas pertinent pour notre propos immédiat, le langage utilisé est clairement censé préparer les problèmes sérieux de l'un et du multiple et la méthode de division qui vont suivre[9]. Cela vaut d'ailleurs déjà pour le premier problème « puéril ». La raison pour laquelle ces problèmes sont cités n'est pas simplement de les disqualifier, mais également de nous fournir des problèmes analogues aux problèmes sérieux, bien qu'ils concernent un autre niveau ontologique. Afin de comprendre cela, tournons-nous à présent vers les problèmes que Socrate considère comme « sérieux ».

b. *Les problèmes sérieux*

1. *Le texte*

Les problèmes sérieux de l'un et du multiple surgissent, dit Socrate, lorsque l'un n'est plus posé dans les choses qui adviennent et périssent (τὰ γιγνόμενα τε καὶ ἀπολλύμενα), mais dans l'intelligible :

[9] Cf. Meinwald (1996), pp. 99–100.

> chaque fois que quelqu'un entreprend de poser l'homme comme un et le bœuf comme un et le beau comme un et le bien comme un, la grande ardeur pour la division (ἡ πολλὴ σπουδὴ μετὰ διαιρέσεως) à propos de ces unités (ἑνάδων) et de celles de la même sorte engendre la controverse. (15 a4–7)[10]

Le passage dans lequel Socrate énumère ces problèmes (15 b1–8) est très controversé. Voici le texte imprimé par Burnet sans correction :

> Πρῶτον μὲν εἴ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὔσας· εἶτα πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἑκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην; μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὑτῆς χωρίς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἄν, ταὐτὸν καὶ ἓν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι.

Face à ce texte, l'interprète doit se poser trois questions essentielles. Premièrement : combien de problèmes mentionne-t-il ? Deuxièmement : quels sont ces problèmes ? Troisièmement : quelle est la relation entre ces problèmes et la méthode introduite un peu plus tard, en 16 c5–17 a5 ?

La première question est très débattue : certains commentateurs pensent que ce texte ne comporte que deux problèmes, d'autres qu'il en comporte trois ; et dans les deux cas, différentes corrections ont été proposées pour rendre le texte plus clair[11]. Une première raison de rejeter la lecture en deux questions est qu'elle divise le texte en deux parties tout à fait disproportionnées : on aurait un premier problème d'une ligne et demie de

---

[10] Cette référence aux Idées comme ἑνάδες en 15 a6 et comme μονάδες en 15 b1, qui connaîtra une grande destinée dans la tradition néoplatonicienne, est unique dans le corpus platonicien. Comme le remarque Ross (1951), pp. 130–131, elle est appelée par le contexte, qui implique une distinction entre deux espèces d'unités, sensibles et intelligibles. Voir aussi Frede (1997), p. 119, n. 12, qui suggère que le néologisme ἑνάς a pour but d'insister sur l'unité des Idées plutôt que sur leur unicité, connotée en revanche par le terme μονάς.

[11] Pour de bons comptes rendus des différentes propositions qui ont été faites concernant ce texte, voir Hahn (1978), pp. 159–163 ; Dancy (1984), pp. 162–165 ; et Löhr (1990), pp. 69–94. Au « groupe des partisans de deux questions » de Hahn, on peut à présent ajouter Löhr, Frede, Waterfield (1982), p. 58, et Casertano (1989), pp. 67–68 et n. 9) ; et à son « groupe des partisans de trois questions », en plus de Hahn lui-même, Casper, Dancy, Benitez, Benardete, De Chiara-Quenzer, Migliori, Barker, Meinwald, Dixsaut, Muniz et Rudebusch, ainsi que Bonagura (1990) et Ide (2002). Mirhady voit pour sa part une seule question divisée en trois parties.

texte dans l'édition d'Oxford et un second de plus de six lignes, incluant de nombreuses répétitions et écrit dans un grec extrêmement compliqué—pour ne pas dire impossible. Certes, ce ne peut être un argument en soi-même, surtout relativement à un dialogue tel que le *Philèbe*. Mais en réalité, il y a de nombreuses autres raisons de lire trois parties dans le texte.

Premièrement, des raisons *grammaticales et philologiques*. En nous fondant sur la manière dont D.C. Mirhady traite ce texte, nous pouvons en distinguer trois[12] :

– Les trois conjonctions πρῶτον μὲν, εἶτα et μετὰ δὲ τοῦτ', qui apparaissent plusieurs fois chez Platon pour introduire une énumération de trois termes[13]. À vrai dire, cette caractéristique est déjà suffisante par elle-même pour diviser le texte en trois parties.
– Les trois verbes à l'infinitif gouvernés par ὑπολαμβάνειν (εἶναι, εἶναι et γίγνεσθαι), un pour chaque partie.
– Les deux occurrences de la particule adversative αὖ, dont chacune marque une nouvelle étape.

Mais il existe également des raisons *structurelles et argumentatives* pour préférer la lecture en trois problèmes :

– Nous devrions au moins nous attendre à ce que le problème soulevé dans la partie introductive de la discussion, à savoir que le plaisir est à la fois un et multiple, soit présent d'une manière ou d'une autre dans cet énoncé des problèmes sérieux de l'un et du multiple—sans quoi celui-ci n'aurait aucune pertinence dans le présent contexte, alors que Socrate fait clairement entendre le contraire. Pourtant, la lecture en deux problèmes ne permet paradoxalement pas d'y voir la moindre référence dans le texte[14].

[12] Mirhady (1992), pp. 173–174. Lui-même ajoute une quatrième raison grammaticale, à savoir le fait qu'il y aurait trois expressions adverbiales (ἀληθῶς, βεβαιότατα et ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἄν, qui équivaudrait ici à un adverbe selon lui) liées au terme crucial de chaque partie ; mais cet argument, fondé sur sa propre interprétation du passage, est moins convaincant.

[13] Sur ce point, voir en particulier Benitez (1989), p. 25. Löhr (1990), p. 86, n. 276, tente de résister à cette difficulté pour sa lecture en deux problèmes, mais ses arguments n'emportent pas l'adhésion.

[14] Ici encore, Löhr (1990), pp. 93–94, tente de minimiser cette objection

– De plus, la lecture en deux questions échoue également à établir la moindre connexion entre ce passage et la méthode de division, bien que Socrate présente explicitement ces problèmes comme les conséquences de la pratique de la division (15 a6–7). D'après cette interprétation, ce passage serait une digression qui ne s'intégrerait pas réellement dans la progression argumentative du dialogue.

Ces remarques ne semblent laisser aucune place pour une lecture en deux problèmes. Nous pouvons donc construire le texte de la manière suivante :

(1) Πρῶτον μὲν εἴ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὔσας·
(2) εἶτα πῶς αὖ ταύτας,
  μίαν ἑκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην,
 ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην·
(3) μετὰ δὲ τοῦτ᾽ ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις
  (a) εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον,
  (b) εἴθ᾽ ὅλην αὐτὴν αὑτῆς χωρίς,
   ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ᾽ ἄν,
 ταὐτὸν καὶ ἓν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι.

Ce dont nous proposons la traduction suivante, qui se veut aussi littérale que possible :

(1) D'abord, s'il faut supposer que de telles unités sont véritablement existantes ;
(2) ensuite, comment ⟨il faut supposer que⟩ celles-ci,
  chacune étant une unité, toujours la même et n'admettant ni génération ni destruction,
 sont néanmoins très fermement cette unité ;

en avançant, avec Crombie (1963), p. 367, et Striker (1970), pp. 13–17, que Platon aurait échoué à distinguer la relation d'un universel à ses instances individuelles de la relation d'un universel générique à ses versions spécifiques. Dans ces conditions, le problème de l'unité multiple du plaisir serait contenu dans ce qui serait d'après Löhr le second problème sérieux, à savoir le problème de la participation du sensible à l'intelligible. Mais cette interprétation repose sur une pétition de principe, car on ne pourrait attribuer cette confusion à Platon que si l'on interprétait 15 b2–8 comme renvoyant à un seul problème.

(3) et après cela, dans les choses qui adviennent et qui sont illimitées,
(a) que l'on doive la poser comme dispersée, et donc comme devenue multiple,
(b) ou comme un tout séparé de lui-même,
ce qui paraîtrait la chose la plus impossible de toutes,
⟨comment il faut supposer qu'une telle unité⟩ advient, une et identique, en même temps dans l'un et dans le multiple.

Comment l'observe Friedländer[15], tout le monde admettrait qu'il y a trois problèmes dans ce texte si seulement il était possible de donner un sens à chacun, et en particulier au second. Tournons-nous dès lors vers notre seconde question d'interprétation : quels sont ces problèmes ?

2. *Les problèmes*

Afin de répondre à cette question, nous devrions commencer par clarifier la troisième : quelle est la relation entre ces problèmes et la méthode introduite en 16 c5–17 a5 ? La plupart des commentateurs considèrent que cette méthode est censée s'occuper de ces problèmes, soit en les résolvant, soit en les évitant[16]. Cependant, dans les deux cas, il est vraiment difficile de voir comment cette méthode accomplirait une telle tâche : d'un côté, on est forcé de reconnaître que les prétendues solutions sont insatisfaisantes, pour ne pas dire complètement hors de propos[17] ; et d'un autre côté, loin d'éviter ces problèmes, la méthode en question paraît procéder comme s'ils n'existaient pas[18]. Mais cette interprétation, qui semble naturelle parce qu'elle suit l'ordre dans lequel le texte

[15] Friedländer (1969), p. 534, n. 27.

[16] Löhr (1990), pp. 92–93 et 102–143 propose un survol très utile des positions antérieures sur ce point. L'interprétation de Benitez (1989), pp. 32–34, est plus subtile : celui-ci considère que la méthode introduite par Socrate n'est pas censée résoudre les problèmes, mais atténuer leur force en montrant (1) que ces problèmes sont perpétuels et surgissent quelle que soit la position que nous adoptions relativement à des unités telles que les Idées et (2) que nous pouvons toutefois éviter de les traiter de manière sophistique, contrairement aux jeunes décrits en 15 d4–16 a3 (voir les interprétations similaires de Löhr (1990), pp. 92–93 et 189–190, et de Mirhady (1992), p. 173). L'important est que cette interprétation repose sur la même assomption que les autres, à savoir que ces problèmes émergeraient *avant* la pratique de la division.

[17] Comme le remarque Ross (1951), pp. 131–132.

[18] Cf. Grote (1867), p. 558, n. m et pp. 561–562.

est écrit, est moins évidente qu'elle ne le paraît de prime abord : en réalité, elle semble envisager la relation entre la méthode et les problèmes à l'envers. Car Socrate présente explicitement ces problèmes comme *résultant* de la pratique de la division[19]. Dès lors, si la méthode décrite plus tard est bien la méthode de rassemblement et de division, comme nous le verrons, cela implique que cette méthode n'est pas censée *s'occuper* de ces problèmes, mais les *susciter.* En d'autres termes, ces problèmes n'apparaissent pas *avant* la pratique de la dialectique : ils en sont plutôt les *conséquences.*

Or si nous jetons un coup d'œil sur le texte qui décrit la dialectique (en particulier 16 c10–e2), sur lequel nous reviendrons longuement par la suite, nous pouvons aisément distinguer trois étapes dans cette méthode :

(1) La première consiste à poser et à rechercher μίαν ἰδέαν relativement à chaque tout que nous examinons :

> Ces choses étant organisées de cette manière [*scil.* étant à la fois unes et multiples, contenant de l'*apeiria* et du *peras*], nous devons donc toujours chercher une Idée une (μίαν ἰδέαν) pour tout, après l'avoir à chaque fois posée (θεμένους)—car nous l'y trouverons présente (...) (16 c10–d2)

Comme nous le verrons, ce processus correspond au *rassemblement* (συναγωγή) tel qu'il est décrit dans le *Phèdre.*

(2) Ensuite, la *division* (διαίρεσις) commence, cherchant le nombre correct d'espèces :

> une fois que nous avons saisi ⟨cette Idée⟩, nous devons examiner si, après une, il y en a deux de quelque manière, ou, si ce n'est pas le cas, trois ou quelque autre nombre, et ⟨nous devons procéder⟩ de la même manière pour chacune de ces unités, jusqu'à ce qu'on

[19] Cf. 15 a6–7 : περὶ τούτων τῶν ἑνάδων καὶ τῶν τοιούτων ἡ πολλὴ σπουδὴ μετὰ διαιρέσεως ἀμφισβήτησις γίγνεται. À vrai dire, cette phrase a souvent dérangé les traducteurs et les commentateurs. Par exemple, dans l'édition Loeb du *Philèbe* (Fowler et Lamb (1925)), Fowler relie μετὰ διαιρέσεως à ἀμφισβήτησις plutôt qu'à ἡ πολλὴ σπουδή et traduit : « the intense interest in these and similar unities *becomes disagreement and controversy* » (nous soulignons) ; et Mirhady (1992) suggère que les mots μετὰ διαιρέσεως en 15 a6 pourraient être une interpolation (p. 172, n. 3). Nous essayerons de montrer non seulement que ces mots sont parfaitement sains si on les relie à ἡ πολλὴ σπουδή et qu'ils doivent être pris dans leur sens « technique », mais aussi que cette référence à la division est absolument essentielle pour la compréhension du passage.

> ne voie pas seulement que l'unité originelle est une et multiple et illimitée, mais aussi combien elle est (…) (16 d3–7)

(3) Enfin, lorsque toutes les espèces ont été découvertes ou déterminées, on peut relâcher chaque unité (c'est-à-dire chaque espèce) dans l'*apeiron*:

> et l'on ne doit pas appliquer l'Idée de l'*apeiron* à la pluralité avant d'avoir examiné son nombre total, l'intermédiaire entre l'*apeiron* et l'unité; et c'est seulement alors que ⟨l'on peut⟩ relâcher chacune de toutes ces unités dans l'*apeiron* et lui dire au revoir. (16 d7–e2)

Il est surprenant que personne ne paraisse avoir remarqué le parallélisme entre ces trois étapes et les trois problèmes sérieux de l'un et du multiple. Pourtant, la formulation de ces passages suggère qu'ils sont liés. Nous allons tenter de montrer que tel est bien le cas, et que les trois problèmes soulevés en 15 b1–8 correspondent respectivement aux trois étapes de la dialectique.

(1) La dialectique commence par la position d'une unité intelligible, c'est-à-dire d'une Idée. La question que ce mouvement initial soulève naturellement correspond au premier problème sérieux: «D'abord, s'il faut supposer que de telles unités sont véritablement existantes (ἀληθῶς οὔσας)». On admet généralement que ce problème concerne l'existence des Idées[20]. Gosling observe que l'être véritable pourrait aussi bien se référer au fait qu'elles soient véritablement des unités[21]. Cependant, dans la

[20] Selon Dixsaut (2001), pp. 291–293 et 292, n. 1, εἴ τις équivaudrait ici au latin *si quis* et devrait être traduit par «quel». La question serait dès lors de savoir à *quelles* unités on jugera qu'il faut accorder une existence véritable. C'est pourquoi elle propose la traduction suivante de ce premier problème: «Tout d'abord, il faut considérer quelles unités [monades] de cette sorte existent réellement», ce qui renverrait au problème de l' «extension du monde des Idées» mentionné en *Parménide*, 130 b8–e4. S'il est vrai que cette lecture est possible (εἴ τις équivaut parfois à τίς: cf. Kühner et Gerth (1904), pp. 573–574), elle n'est pas nécessaire, et nous semble, de plus, difficile à concilier avec la répétition εἶναι… ἀληθῶς οὔσας (M. Dixsaut traduit en effet comme si le texte portait simplement ἀληθῶς εἶναι). La traduction exacte avec cette construction serait plutôt: «il faut considérer quelles unités de cette sorte sont réellement existantes», ce qui laisserait entendre que d'autres unités de cette sorte (donc d'autres unités intelligibles) ne seraient pas réellement existantes—tout en existant pourtant d'une certaine manière? Quoi qu'il en soit, on verra plus loin que nous pensons nous aussi que τινας ne renvoie qu'à *certaines* Idées.

[21] Gosling (1975), p. 145.

mesure où cette unité est précisément ce qui est posé, il semble peu probable qu'elle puisse être remise en question : les Idées sont des unités parce qu'elles sont *posées* comme telles. Löhr, de son côté, désire donner plus de poids à l'expression ἀληθῶς οὔσας et comprend que ce problème concerne le statut ontologique supérieur des Idées plutôt que leur simple existence[22]. On peut toutefois se demander ce qui justifie cette distinction entre statut ontologique supérieur et existence véritable, dont nous verrons plus loin qu'ils ne sont que les deux facettes d'une compréhension unitaire de l'être. Il semble dès lors préférable de conserver la lecture traditionnelle et de comprendre : ayant posé les Idées comme de telles unités, pouvons-nous aller plus loin et assumer leur existence véritable ? La forme de ce problème doit être soigneusement remarquée : ce n'est pas « les Idées existent-elles ? », mais « avons-nous raison de *poser* que de telles unités existent véritablement ? ». Le verbe ὑπολαμβάνειν de 15 b1 correspond au θεμένους de 16 d2. La différence entre ces deux formulations est essentielle, car tandis que la première comprend les Idées comme des éléments de la réalité, la seconde les considère comme des hypothèses faites par le philosophe. Or si les seules réponses possibles à la première question sont « oui, elles existent » ou « non, elles n'existent pas », ce n'est pas le cas pour la seconde, car le motif pour lequel nous avons ou non raison de poser l'existence des Idées peut être très différent du simple fait qu'elles correspondent à la réalité. Il pourrait par exemple être conditionnel : *si* une science doit être possible, *alors* nous devons poser que les Idées existent. Notons enfin que ce premier problème sérieux n'est pas vraiment un problème de l'un et du multiple par lui-même : l'aporie ne surgit pas d'une contradiction entre l'unité et la multiplicité, mais de la position d'un type particulier d'unités, à savoir celles qui nous aident à résoudre les problèmes puérils de l'un et du multiple. Le premier problème a donc un statut central : il est le pivot qui nous conduit des problèmes puérils aux problèmes sérieux.

(2) Le deuxième problème est beaucoup plus difficile à reconnaître. Selon notre hypothèse de travail, il correspond au proces-

[22] Löhr (1990), pp. 69–72 ; comparer Hampton (1990), pp. 17–18.

sus de la division à proprement parler. Quel type de problème de l'un et du multiple peut émerger d'un tel processus ? Il semble y avoir deux possibilités.

(a) Ce pourrait être le problème de la multiplicité des espèces appartenant à un genre : comment est-il possible pour un genre d'avoir plusieurs espèces tout en étant un ? À première vue, cette interprétation, proposée par Dancy, Barker et Meinwald[23], semble particulièrement convaincante, car elle s'accorde parfaitement avec le contexte : le plaisir est un comme plaisir, mais d'un autre côté, il a plusieurs espèces ; comment pouvons-nous réconcilier ces deux énoncés ? Mais cette interprétation demeure insatisfaisante pour diverses raisons.

Tout d'abord, comme le remarque D. Frede[24], il est vraiment difficile de repérer ce problème dans le texte tel qu'il est écrit. Prenons par exemple la traduction qu'en propose Dancy : « and then, how in turn ⟨we should understand⟩ for these ⟨units⟩, that each one, being always the same and admitting neither coming-to-be nor passing-away, nevertheless is most certainly *this* one »[25]. Où apparaît le problème de la multiplicité des espèces appartenant à un genre dans cette question ? Meinwald paraît avoir vu la difficulté, puisqu'elle traduit : « how each of these, [though it is divided into many species and sub-species] while not admitting generation or destruction, is nevertheless most securely this one »[26]. Certes, nous pouvons voir le problème de cette manière ; mais il a purement et simplement été introduit là où il ne figurait pas. Dans les deux cas, il semble difficile de lire le problème de la relation entre un genre et ses espèces en se limitant au texte. Si on lit strictement ce qui est écrit en construisant la phrase de cette manière, on peut difficilement

[23] Dancy (1984), pp. 165–176 ; Meinwald (1996), pp. 95–103 ; Barker (1996), pp. 161–164. Voir déjà Annas (1976), pp. 69–71. L'interprétation de Hampton (1990), pp. 18–20, est moins évidente : elle considère que ce problème concerne la relation entre les Idées comme touts et les Idées comme parties, incluant non seulement le problème de l'appartenance de plusieurs espèces à un même genre, mais aussi, apparemment, des problèmes similaires à celui correspondant à l'interprétation que nous proposons ci-dessous (comparer également Davidson (1990), pp. 51–52). Dans tous les cas, ces deux types de problèmes doivent être soigneusement distingués.

[24] Frede (1993), p. xxii.

[25] Dancy (1984), p. 161 (souligné dans le texte).

[26] Meinwald (1996), p. 100.

éviter la question virtuellement tautologique : « comme chacune de ces unités est-elle très fermement cette unité ? ».

Le traitement de la syntaxe proposé par Barker lui permet d'atteindre un résultat beaucoup plus satisfaisant. Prenant en compte la caractéristique la plus remarquable de cette phrase, qui de manière incompréhensible n'a été que très rarement notée[27], à savoir le passage de ταύτας à ταύτην, c'est-à-dire du pluriel au singulier, qui peut difficilement être sans importance dans un texte qui touche à l'un et au multiple, et citant l'exemple de la couleur, il propose de comprendre : « how can *these* (the plurality, red, green, yellow etc.) most firmly be *this* one (the « one thing », colour) ? »[28]. Formellement, cette lecture est très semblable à celle qui considère que le problème auquel il est fait référence ici est celui de la relation entre les Idées individuelles et une Idée suprême, à savoir le bien ou le vivant en soi ; ou, de manière similaire, celui de la relation entre les multiples Idées et l'unité de l'intelligible[29]. La seule différence est qu'elle prend τινας τοιαύτας μονάδας comme se référant à certaines Idées (les espèces d'un genre donné) plutôt qu'à toutes. D'un point de vue grammatical, les deux lectures sont possibles ; mais celle de Barker semble préférable dans la mesure où elle relie le présent passage au contexte général dans lequel il apparaît et à la méthode introduite plus tard, tandis que l'autre semble introduire une digression sans connexion claire avec le contexte— pour ne rien dire de son interprétation du bien, de l'un ou du vivant en soi comme somme de toutes les Idées, ni de son assomption du fait que Platon aurait considéré l'intelligible comme un tout systématiquement ordonné dont les Idées seraient les parties.

[27] Voir néanmoins Friedländer (1969), pp. 534–535, qui parle de « la forme bien connue de l'apposition individualisante au singulier ». Löhr (1990), p. 84, nie que cette caractéristique soit significative.

[28] Barker (1996), p. 163 (souligné dans le texte).

[29] Voir en particulier Archer-Hind (1901), pp. 229–231 ; Friedländer (1969), pp. 319 et 534–536, n. 27 ; Hahn (1978), pp. 266–267. C'était aussi la position de G.E. Moore : voir Bury (1897), pp. 215–216. Quoique légèrement différente, l'interprétation proposée par Scolnicov (1974), pp. 7–12, est assez proche : elle soulève le problème de la possibilité de la multiplicité dans l'intelligible, c'est-à-dire dans un « lieu » où il n'y a ni espace ni temps. Cependant, sous d'autres aspects, cette dernière interprétation partage des caractéristiques communes avec celle que nous proposerons plus loin.

Un autre problème auquel l'interprétation (a) doit se mesurer est la présence de l'adverbe ὅμως («néanmoins»). À première vue, on ne voit pas quelle opposition il y aurait entre le fait qu'un genre ait plusieurs espèces et le fait qu'il ne soit pas en devenir. La solution proposée par Dancy et Mirhady consiste à dire que l'opposition se joue entre cette phrase et le contexte qui précède, à savoir les problèmes de l'un et du multiple qui concernent les unités sensibles[30]. Mais cette explication est loin d'être satisfaisante, car l'opposition impliquée par ὅμως doit manifestement être *interne* à la phrase. D'ailleurs, cette explication ne permet pas de comprendre pourquoi ce terme intervient précisément dans l'énoncé du second problème: les trois problèmes sérieux sont opposés aux deux problèmes puérils, et il n'y a aucune raison d'insister une fois de plus sur ce point dans le cas du second seulement. La solution de Hampton, Barker et Meinwald, qui consiste à souligner l'apparente contradiction entre le fait qu'un genre est divisé en de nombreuses espèces et son immuabilité revendiquée[31], est beaucoup plus convaincante; à vrai dire, elle correspond presque à celle que nous proposerons ci-dessous.

Mais la principale objection contre cette ligne d'interprétation est qu'elle pose le problème d'une manière non platonicienne. En effet, il semble n'y avoir que deux manières de considérer le fait qu'un genre ait plusieurs espèces comme un problème de l'un et du multiple. La plus évidente suppose que le genre et la somme de ses espèces soient purement et simplement identifiés. C'est ce que comprennent Barker et Meinwald[32]. Mais il est clair que Platon n'a jamais soutenu une telle position: un genre ne peut être réduit à la simple somme de ses espèces, et de ce point de vue le fait que de nombreuses espèces puissent lui être subsumées ne pose aucun problème. À première vue, cette dernière affirmation pourrait sembler contredite par le fait que, lorsqu'il décrit la dialectique dans le *Philèbe*, Socrate dit que ce procédé permet au dialecticien de voir comment l'unité originelle (τὸ κατ' ἀρχὰς ἕν) est à la fois une et multiple (16 d5–7). Mais en réalité, cette unité originelle ne peut être le genre lui-même, qui correspond au

---

[30] Dancy (1984), pp. 165–166, et Mirhady (1992), p. 175.

[31] Hampton (1990), p. 19; Barker (1996), pp. 163–164; Meinwald (1996), p. 101.

[32] Barker (1996), pp. 163–164; Meinwald (1996), pp. 100–101.

contraire au *rapport* sous lequel l'unité originelle est une, tandis que les espèces sont le rapport sous lequel elle est multiple. Socrate élimine toute ambiguïté sur ce point dans un passage ultérieur où il dit que l'*apeiron*, bien qu'il ait de multiples espèces et semble donc être multiple, paraît néanmoins être un quand un sceau lui est imposé par le genre du plus et du moins (cf. 26 c9–d2 : καίτοι πολλά γε καὶ τὸ ἄπειρον παρέσχετο γένη, ὅμως δ' ἐπισφραγισθέντα τῷ τοῦ μᾶλλον καὶ ἐναντίου γένει ἓν ἐφάνη). Cela s'accorde d'ailleurs pleinement avec ce que Socrate avait dit de la figure au début du dialogue, à savoir qu'elle était une en tant que genre, bien qu'elle ait également de nombreuses parties (espèces), parfois contraires les unes aux autres (12 e6–13 a3). L'unité originelle qui est à la fois une et multiple correspond à un terme général comme *apeiron* ou « figure » *avant* l'opération de la dialectique ; et c'est la dialectique qui montre qu'il est à la fois un, parce qu'il peut se référer à un genre, et multiple, parce qu'il peut également se référer à de multiples espèces. Quant au genre lui-même, il est seulement un, et le fait qu'il ait plusieurs espèces ne contredit pas cette unité, parce qu'il ne leur est pas identique.

La seconde manière de considérer le fait qu'un genre ait plusieurs espèces comme un problème de l'un et du multiple est d'accorder à Aristote que si un genre a une existence séparée, il doit se démultiplier afin de constituer les espèces, parce qu'il doit être présent dans chacune de ses espèces. Par exemple, « animal » doit être présent dans « cheval », « homme », « chien », etc. Dans ce cas, trois problèmes surgissent : (1) le genre sera à la fois un et multiple, en lui-même et dans toutes ses espèces ; (2) de sorte que le genre sera séparé de lui-même ; (3) plus grave encore, il sera présent dans des espèces contraires, et dans la mesure où il doit être le même dans chacune d'entre elles, il sera contraire à lui-même, car il aura des attributs contraires (cf. *Métaphysique*, Z, 14 et *Topiques*, VI, 6, 143 b11–32). Telle est l'interprétation de Dancy[33]. Mais outre le fait qu'il est une fois de plus difficile de l'extraire du texte des manuscrits, cette interprétation ne semble pas faire justice à la dialectique platonicienne. Rien n'indique en effet que la manière dont Platon décrit et pratique

[33] Dancy (1996), pp. 175–176.

la dialectique l'engage à de telles implications. En particulier, la notion d'entrelacement (συμπλοκή) développée dans le *Sophiste* fournit un moyen d'expliquer la multiplicité des espèces qui n'implique pas la démultiplication du genre ni sa séparation d'avec lui-même : si la dialectique consiste à entrelacer des Idées, le fait qu'un genre ait de nombreuses espèces signifie simplement que nous pouvons le relier à de nombreuses autres Idées, et cela n'entraîne pas le moindre paradoxe. La division d'un genre en ses espèces n'est qu'un procédé dialectique destiné à mettre ces relations au jour : elle n'est pas censée refléter une hiérarchie ontologique existant de toute éternité dans un « monde des Idées » dont Platon ne parle nulle part[34]. Cette interprétation du problème n'est donc pas plus platonicienne que la première.

Nous pouvons conclure que le deuxième problème sérieux de l'un et du multiple ne peut concerner le fait qu'un genre ait plusieurs espèces, car celui-ci ne pose aucun problème pour Platon.

(b) Mais il existe un autre problème de l'un et du multiple qui émerge lors du processus de la division, qui est d'ailleurs intimement lié au précédent : le problème de l'unité du *logos* obtenu par la division. Aristote a consacré beaucoup d'attention à ce problème. Il le soulève à un niveau purement linguistique dans le *De l'interprétation* (5, 17 a11–15 ; 11) et le cite à nouveau dans les *Seconds analytiques* (II, 6, 92 a27–33) ; mais c'est seulement dans la *Métaphysique* qu'il l'affronte véritablement, en particulier dans les livres Z et H. En *Métaphysique* Z, il le présente explicitement comme un problème de l'un et du multiple : si nous considérons, par exemple, que « animal bipède » est le *logos* de l'homme, « pourquoi est-il un et non multiple, ⟨à savoir⟩ animal et bipède » (διὰ τί δὴ τοῦτο ἕν ἐστιν ἀλλ' οὐ πολλά, ζῷον καὶ δίπουν;, 12, 1037 b13–14). La multiplicité ne correspond pas ici à la multiplicité des espèces appartenant à un même genre (par exemple « animal bipède », « animal quadrupède », etc.), mais à la multiplicité des

[34] Le fait que la relation entre un genre et ses espèces doive être interprétée comme une relation dialectique plutôt que comme une relation ontologique est fortement souligné par Cherniss (1993), pp. 113–117 et 128–131. Nous avons développé cette interprétation de la dialectique platonicienne en termes d'entrelacement d'Idées dans Delcomminette (2000), Première partie. L'analyse de la dialectique que nous proposerons plus loin sera également effectuée dans cette optique.

déterminations qui constituent le *logos* de telle espèce particulière (par exemple « animal » et « bipède » dans le cas de l'espèce « homme », pour autant du moins qu'elle puisse être définie par le *logos* « animal bipède »). Ce problème devient d'autant plus menaçant lorsque nous divisons un genre plusieurs fois de suite et obtenons une espèce composée d'un genre et de nombreuses différences. Comme le fait remarquer Ross, la propre solution d'Aristote se déploie en deux étapes[35]. Premièrement, le genre n'existe pas à part de ses espèces, sinon comme leur « matière » ; deuxièmement, les différences successives peuvent être réduites à la dernière si l'on divise à chaque niveau par la différence de la différence précédente (διαφορᾶς διαφορά). Par conséquent, la dernière différence peut être considérée comme τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία (*Métaphysique*, Z, 12, 1038 a26). Dès lors, « l'unité d'une définition, et de son sujet, d'après Aristote, repose dans le fait que le genre et les différences n'ont pas d'existence à part l'une de l'autre, pas plus que les différences successives. Le genre est simplement la « matière » de la définition, et chaque différence la « matière » de la suivante »[36]. Or d'après Aristote, les platoniciens pensent au contraire que le genre a une existence séparée, et ils ne respectent pas la règle de la différence de la différence—d'où la longueur de leurs *logoi*, l'homme correspondant par exemple à l'animal vivant sur la terre sèche, marcheur, sans cornes, ne se reproduisant pas par croisement, et bipède (*Politique*, 264 b12–267 c4). De telles divisions sont critiquées par Aristote dans le premier livre des *Parties des animaux* (2–4). Il considère que les objections qu'il y fait sont fatales, et conclut que les platoniciens ne peuvent expliquer l'unité du *logos*[37].

Il y a de nombreuses raisons de penser que c'est ce problème qui est soulevé en *Philèbe*, 15 b2–4.

Pour commencer, nous pouvons le trouver dans le texte tel qu'il est écrit, sans la moindre correction. Pour ce faire, nous devons simplement construire la phrase de la même manière que Barker et le suivre également dans son interprétation de τινας τοιαύτας μονάδας dans le premier problème, expression reprise ici par ταύτας, comme renvoyant non pas à toutes, mais seulement à

[35] Ross (1924), Vol. II, pp. 205–206.
[36] Ross (1924), Vol. II, p. 206.
[37] Voir aussi *Métaphysique*, H, 3, 1044 a5–9 et H, 6.

certaines unités intelligibles, à savoir celles qui sont pertinentes dans le contexte actuel. Cependant, plutôt que de prendre ταύτας comme se référant aux espèces et ταύτην au genre, nous devons les comprendre comme se référant respectivement aux parties du *logos* (par exemple « animal », « marcheur », « sans cornes », etc.) et au tout qu'elles constituent (par exemple l'espèce « homme »). Cette lecture est confirmée par le strict parallélisme entre cette phrase et la formulation du second problème facile de l'un et du multiple. Celle-ci faisait en effet usage des mots suivants pour caractériser le tout comme étant toutes ses parties : πάντα ταῦτα τὸ ἓν ἐκεῖνο εἶναι (14 e1–2). D'après l'interprétation que nous sommes en train de proposer, le second problème sérieux dirait : ταύτας… εἶναι… μίαν ταύτην. Dans le premier cas, la question était : « comment *cette* unité-*là* peut-elle être toutes *ces* choses-*ci* ? ». Dans le cas présent, elle est : « comment *ces* ⟨unités⟩-*ci* peuvent-elles être *cette* unité ? ». Dans les deux cas, ce qui est en question est une relation entre un tout et ses parties. Cependant, il existe une différence frappante entre ces deux formulations, à savoir que la première utilise deux démonstratifs différents pour se référer aux parties et au tout, tandis que la seconde utilise le même démonstratif dans les deux cas, d'abord au singulier puis au pluriel. Cette différence résulte peut-être du fait qu'alors que dans le premier cas le tout n'est pas *identique* à ses parties (un corps ne peut être réduit à la simple somme de ses membres et de ses parties), dans le second il l'est : ce à quoi se réfère un *logos* dialectique est strictement identique à la somme de ses parties, c'est-à-dire à l'entrelacement d'Idées qui rend le dialecticien capable de penser une autre Idée résultant de leur communion[38]—nous l'avons vu, le but de la dialectique (du moins de la forme qu'elle prend dans le *Sophiste* et le *Politique*) est précisément de remplacer un *onoma* par un *logos* qui peut lui être substitué parce qu'il a le même sens et la même référence

[38] La relation entre tout et parties chez Platon a été explorée de manière systématique par Harte (2002). L'auteur met en évidence la co-présence de deux modèles de la composition chez Platon : l'un qui pose l'identité entre un tout et ses parties, l'autre selon lequel un tout ne peut être réduit à la somme de ses parties. Elle tente ensuite de montrer que le premier modèle est rejeté par Platon au profit du second. Nous pensons quant à nous qu'il n'y a pas lieu de choisir entre ces deux modèles, dans la mesure où ils relèvent de perspectives différentes. Pour plus de précisions, voir Delcomminette (2003b).

que lui. Cette différence résulte du fait que dans le premier cas, le tout est donné d'abord et divisé ensuite, tandis que dans le second, le tout est constitué par l'entrelacement de ses parties et n'apparaît que lorsque l'entrelacement est achevé. Telle est peut-être la raison de l'inversion du singulier et du pluriel entre ces deux énoncés, c'est-à-dire la raison pour laquelle dans le premier, les parties sont prédiquées du tout, tandis que dans le second, le tout est prédiqué de ses parties : alors que dans le premier processus le tout est premier, dans le second il surgit seulement après coup. Par ailleurs, cela peut expliquer pourquoi le terme ἄπειρα apparaît dans l'énoncé du second problème facile (14 e4), mais pas dans celui du second problème sérieux : dans un contexte non atomiste, il est toujours possible de diviser quelque chose en un nombre de plus en plus grand de parties, tandis qu'un entrelacement est strictement identique à la somme des parties qu'il entrelace. C'est seulement dans le premier cas que le tout peut avoir une multiplicité illimitée de parties[39].

De plus, cette lecture offre une excellente explication de la présence de ὅμως dans la formulation du problème. En effet, durant le processus de division, chaque espèce est d'une certaine manière *constituée* par l'entrelacement d'Idées avec d'autres Idées. Ce point est souligné par Aristote en *Métaphysique* Z, où il désigne les platoniciens comme « ceux qui disent que les Idées (ἰδέας) sont des *ousiai* séparées et qui *constituent* (ποιοῦσιν) les espèces à partir du genre et des différences » (14, 1039 a24–26) ; et, un peu plus tôt, il utilise le mot γίγνεται pour se référer au processus par lequel l'espèce est constituée (12, 1037 b17). Un tel langage peut soulever plusieurs problèmes, en particulier concernant l'unité des espèces constituées de cette manière : comment ces espèces pourraient-elles ne pas être considérées comme composées ? Et si elles le sont, comment pourraient-elles encore être considérées comme éternelles, dans la mesure où la simplicité est une condition de l'éternité (cf. *Phédon*, 78 c1–9) ? Bien plus, le processus de la division, en constituant les espèces, semble impliquer que celles-ci ont un commencement dans le temps. D'où l'opposition introduite par ὅμως : comment est-il possible qu'un entrelacement de plusieurs Idées, chacune étant une, toujours la

[39] Il est bien entendu théoriquement possible de poursuivre l'entrelacement à l'infini, mais dans ce cas, on n'atteindra précisément jamais un tout.

même et n'admettant ni génération ni destruction, donne *néanmoins* lieu à une unité similaire, qui elle-même n'admette rien de tout cela ? La question est double : d'abord, comment de telles unités éternelles peuvent-elles être utilisées comme éléments dans ce qui ressemble à un processus générateur ? et ensuite, comment le résultat d'un tel processus peut-il être une unité qui est elle-même éternelle ? Ce problème est d'autant plus pertinent dans le contexte actuel que la formulation de ce second problème sérieux de l'un et du multiple le rend parallèle au second problème facile, à savoir le problème de l'unité d'un tout ayant des parties. En effet, le fait qu'un corps sensible soit un tout ayant des parties est précisément la raison pour laquelle il est sujet à l'altération et à la dissolution. Les mêmes conséquences n'apparaîtraient-elles pas dans le cas d'un *logos* dialectique, si celui-ci est également considéré comme un tout ayant des parties ?

Ce problème concerne le statut de la dialectique et sa relation à ses objets. La dialectique peut-elle avoir le contrôle sur ses objets ? Et si oui, comment les Idées pourraient-elles encore être comprises comme indépendantes de l'âme du dialecticien ? On ne peut douter que la réponse de Platon à la première question soit négative. À vrai dire, le langage qu'Aristote utilise en interprétant la position des platoniciens évoque fortement celui utilisé par les géomètres, dont Socrate dit dans la *République* (VII, 527 a1–b8) qu'il est ridicule : les géomètres parlent comme s'ils *faisaient* quelque chose—« carrer », « appliquer », « ajouter », etc.—, alors que leur but est la connaissance de ce qui existe toujours et n'est jamais généré ni ne périt. Le carré n'a pas attendu le géomètre pour exister : le géomètre se contente de le reconstruire *pour lui-même* afin de comprendre ses caractéristiques éternelles. La dialectique doit certainement être interprétée comme un processus similaire. Mais le langage qu'elle utilise n'est-il pas dans la même situation que celui de la géométrie ? Des termes tels que « rassembler », « diviser », « entrelacer » ne suggèrent-ils pas des processus générateurs et temporels ? Le simple fait que ces termes soient parfois utilisés par Platon lui-même pour rendre compte des positions cosmologiques de ses prédécesseurs, notamment dans le *Sophiste*[40], montre que tel est le cas. D'ailleurs, certains

[40] Voir en particulier *Sophiste*, 252 b1–5 : … καὶ ὅσοι τοτὲ μὲν συντιθέασι τὰ πάντα, τοτὲ δὲ διαιροῦσιν, εἴτε εἰς ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς ἄπειρα εἴτε εἰς πέρας ἔχοντα

commentateurs s'y sont laissés tromper, en considérant que le processus de rassemblement et de division était incompatible avec l'éternité proclamée des Idées[41].

Or le problème de la constitution des espèces est on ne peut plus pertinent dans le contexte du *Philèbe*—plus encore, à vrai dire, que le problème de la division d'un genre en ses espèces. En effet, la raison pour laquelle les problèmes de l'un et du multiple ont surgi dans ce dialogue n'était pas originellement que Protarque refusait d'admettre qu'il y avait plusieurs espèces de plaisirs, mais plutôt le fait qu'il donnait un autre nom au plaisir, comme Socrate l'a fait remarquer (13 a7–8). Protarque ne peut apparemment pas comprendre cette qualification autrement que comme une identité, mais Socrate veut lui faire admettre qu'elle est seulement une prédication spécifique, c'est-à-dire une prédication qui ne peut être faite que d'une certaine espèce de plaisirs. Cela suppose que le bien puisse être une *différence* du plaisir, et donc que l'on puisse constituer une espèce « plaisir bon » correspondant à l'entrelacement de l'Idée du plaisir à l'Idée du bien. C'est ce que Protarque refuse, puisque pour lui, « plaisir » et « bien » sont seulement deux noms différents qui se réfèrent à la même chose (cf. 60 a7–b1). Socrate doit donc commencer par lui faire accepter le principe général de la prédication et lui faire comprendre que ce principe n'est pas incompatible avec l'unité impliquée par le terme « plaisir ».

Ajoutons pour terminer que cette lecture du second problème sérieux de l'un et du multiple rend sa relation avec les deux problèmes puérils très claire. Tout comme le premier problème facile, c'est un problème de prédication : d'une espèce, nous pouvons prédiquer non seulement son genre, mais aussi toutes les différences qui ont été utilisées pour le diviser. L'espèce paraît dès lors être à la fois une et multiple. Cependant, ce problème ne peut être résolu de la même manière que le premier problème facile, c'est-à-dire en posant un niveau ontologique supérieur auquel le multiple appartiendrait, sous peine de régression à l'infini : la solution doit être découverte dans l'immanence de l'intelligible, non dans la position d'une nouvelle transcendance.

στοιχεῖα διαιρούμενοι καὶ ἐκ τούτων συντιθέντες, ὁμοίως μὲν ἐὰν ἐν μέρει τοῦτο τιθῶσι γιγνόμενον, ὁμοίως δὲ καὶ ἐὰν ἀεί….

[41] Voir par exemple Kucharski (1949), pp. 275–284.

D'où la mention du second problème facile, qui nous fournit un exemple de coexistence de l'un et du multiple au même niveau ontologique, à savoir le sensible. Le second problème sérieux peut être compris comme une transposition du second problème facile dans l'intelligible afin de résoudre un problème analogue au premier problème facile. Bien entendu, cette transposition suscite de nombreuses modifications, notamment le fait que le tout intelligible ne peut être composé de la même manière qu'un tout sensible, car il ne peut subir ni génération ni destruction.

Nous pouvons à présent comprendre le second problème sérieux de l'un et du multiple : « ensuite, comment ⟨il faut supposer que⟩ celles-ci, chacune étant une unité, toujours la même et n'admettant ni génération ni destruction, sont néanmoins très fermement cette unité ». Il correspond à l'unité du *logos* atteint par la division, deuxième étape de la dialectique.

(3) Une fois ce processus achevé, le dialecticien peut relâcher chaque unité (c'est-à-dire chaque espèce) dans l'*apeiron* (16 d7–e2). D'où la question : quelle est la relation entre ces unités et les choses qui adviennent et sont illimitées (γιγνόμενα καὶ ἄπειρα) qui en participent ? Devons-nous comprendre que l'espèce est dispersée (διεσπασμένη) parmi elles, ou qu'elle est un tout séparé de lui-même ? Les deux membres de l'alternative sont présentés en des termes extrêmement paradoxaux :

> et après cela, dans les choses qui adviennent et qui sont illimitées, ⟨comment il faut supposer qu'une telle unité⟩ advient, une et identique, en même temps dans l'un et dans le multiple, que l'on doive la poser comme dispersée, et donc comme devenue multiple, ou comme un tout séparé de lui-même, ce qui paraîtrait la chose la plus impossible de toutes.

Comme presque tout le monde le reconnaît[42], ce problème concerne la participation du sensible à l'intelligible, exprimé en des termes qui rappellent les paradoxes de la première partie du *Parménide* (131 a4–e7) : soit l'Idée est divisée en parties,

[42] A.E. Taylor est une exception : dans Taylor (1948), pp. 411–412, il écrit que cette troisième question se réfère au problème de la communion d'une Idée avec d'autres Idées. Mais il est réellement difficile de voir comment on pourrait lire une telle question (qui est en fait la seconde) dans cette phrase. Taylor lui-même semble avoir changé d'avis dans Taylor (1956) (cf. pp. 107–108 et la note).

dont chacune est présente dans un être sensible particulier qui par conséquent ne participe qu'en une partie de cette Idée, soit elle est présente en chacun de ses participants comme un tout, et dès lors devient multiple[43]. Une telle alternative ne paraît pas autoriser la moindre solution, car elle pose mal le problème.

En résumé, les trois problèmes sérieux de l'un et du multiple apparaissent respectivement comme les conséquences des trois étapes de la dialectique : la première question concerne ses *conditions*, à savoir les Idées ; la seconde le *processus* de la division lui-même ; la troisième la *connexion* de ses résultats à la réalité sensible. Lu dans cette optique, le texte de 15 b1–8 est parfaitement intelligible tel qu'il est écrit et ne réclame pas la moindre correction.

3. *Où se trouve la solution de ces problèmes ?*

À présent que ces problèmes ont été explicités, il semble naturel de chercher leur solution. Comme nous l'avons vu, la plupart des commentateurs pensent trouver celle-ci dans la méthode dialectique introduite deux pages plus loin. Mais il est clair que cette méthode ne résout pas le premier problème : au contraire, elle se contente d'affirmer « dogmatiquement » que nous devons commencer par poser une Idée avant de la chercher, et que c'est de cette manière que nous la trouverons (cf. 16 c10–d2)[44]. Le seul argument que Socrate donne en faveur de cette position initiale est que nos ancêtres nous enjoignent d'agir de la sorte, et que ce faisant, ils transmettent la tradition de « quelque Prométhée » (cf. 16 c5–10). Quant au second et au troisième problèmes, il semble également évident que cette méthode ne les *résout* pas : certes, elle *décrit* le processus par lequel quelque chose devient à la fois un et multiple, mais elle n'explique en aucun cas *comment* cela est possible. De toute façon, si l'interprétation que nous avons proposée ci-dessus est correcte, nous ne devrions tout

[43] Crombie (1963), p. 362, n. 7, et Striker (1970), pp. 13–17, mettent ce parallélisme entre les deux dialogues en question. Leur position est réfutée par Löhr (1990), pp. 91–92.

[44] À vrai dire, Striker (1970), p. 23, considère que telle est précisément la « solution » du premier problème.

simplement pas nous attendre à ce que la dialectique résolve ces problèmes, puisque ceux-ci sont au contraire suscités par sa pratique. La dialectique ne peut traiter les problèmes sérieux de l'un et du multiple, car ces problèmes concernent ses propres conditions de possibilité.

Ayant pris acte de l'impossibilité de trouver des solutions dans la description de la dialectique, certains commentateurs les ont cherchées ailleurs dans le dialogue. Un passage séduisant dans cette optique est la division quadripartite opérée un peu plus tard (23 c1–27 c2)[45]. Comme nous le verrons, ce passage entretient effectivement des liens avec le problème de la participation du sensible à l'intelligible ; mais il ne peut toutefois être pris pour une solution systématique de ce problème, dans la mesure où il n'y répond pas explicitement—et de toute façon, il ne traite pas des deux premiers problèmes.

La tentative la plus ambitieuse de découvrir une solution à ces problèmes dans le *Philèbe* est celle de C. Hampton, qui propose de la repérer dans la manière dont le bien est traité à la fin du dialogue. La totalité du dialogue serait dès lors une tentative de répondre à ces questions[46]. Mais en réalité, les « solutions » qu'elle affirme découvrir ne sont que de nouveaux énoncés des trois problèmes dans le cas du bien[47], de sorte qu'il semble une fois de plus que le *Philèbe*, loin de résoudre ces problèmes, se contente d'*assumer* leur solution.

Devons-nous en conclure que Platon considérait ces problèmes comme insolubles, ainsi que l'écrit Grote[48] ? Ou bien faut-il plutôt comprendre, avec Jackson, que Platon est intentionnellement

[45] Un exemple de cette approche est fourni par Rist (1964), pp. 226–232.

[46] Cf. Hampton (1990), pp. 91–93. Une interprétation similaire avait déjà été proposée par Broos (1951).

[47] Ainsi, la « solution » du premier problème serait : oui, l'Idée du bien existe, parce qu'en tant que cause de tout, y compris du monde sensible, elle a plus d'impact sur la nature des choses que tout le reste ; et en tant qu'Idée suprême, elle jouit du statut ontologique le plus haut. Mais une telle affirmation ne *justifie* pas la position des Idées, fût-ce de l'Idée du bien : elle la *présuppose*. De même, répondre au second problème en disant que l'Idée du bien est un tout composé de parties distinctes les unes des autres mais s'impliquant mutuellement parce qu'elles ont une fonction commune, ce n'est en aucun cas *expliquer* comment une telle relation entre l'un et le multiple est possible. Quant au troisième problème, Hampton admet elle-même qu'il n'est pas explicitement traité dans le *Philèbe*.

[48] Grote (1867), p. 559, n. m.

obscur afin de forcer le lecteur à penser par lui-même[49] ? Il y a certainement du vrai dans cette dernière proposition, mais elle ne nous paraît pas être le dernier mot de l'histoire. En réalité, il nous semble que l'erreur de la majorité des commentateurs réside dans leur assomption que les solutions à ces problèmes devraient être découvertes *dans le* Philèbe *lui-même*. Mais le fait que ces problèmes apparaissent également dans un autre dialogue, à savoir le *Parménide*[50], suggère déjà que cette assomption n'est pas aussi naturelle qu'elle le paraît de prime abord. Certes, ils ne reçoivent pas plus de solution dans cet autre dialogue que dans le *Philèbe*. Mais le *Parménide* entretient des liens narratifs étroits avec la trilogie *Théétète-Sophiste-Politique*, dont il peut en quelque sorte être considéré comme l'introduction[51]. Or il nous semble que chacun de ces trois derniers dialogues peut être lu comme la réponse à l'un des trois problèmes sérieux de l'un et du multiple que nous avons distingués, leur séquence correspondant à l'ordre dans lequel ces problèmes sont présentés dans le *Philèbe*. Dans ces conditions, le *Philèbe* serait en quelque sorte la conclusion de cette trilogie ; et si Socrate termine sa présentation des problèmes sérieux de l'un et du multiple en disant « ceux-ci, et non ceux-là [*scil.* les problèmes faciles], sont les problèmes à propos de tels un et multiple—la cause de toute *aporia* si on ne s'est pas bien mis d'accord à leur sujet (μὴ καλῶς ὁμολογηθέντα) et de toute *euporia* dans le cas contraire » (15 b8–c3), cela ne devrait pas être pris comme la promesse d'une solution, mais plutôt comme une indication du fait que cet accord est *présupposé* dans le dialogue, ou en d'autres termes que les dialogues précédents doivent être assumés[52]. Cela n'a d'ailleurs rien d'étonnant, puisque le *Philèbe* traite du bien, censé correspondre au terme ultime de l'ascension dialectique et à ce qui lui donne sens.

---

[49] Jackson (1882), p. 267.

[50] Nous avons déjà vu que les deux problèmes « puérils » apparaissaient dans la réplique de Socrate à Zénon (128 e6–129 d6). Le premier problème sérieux émerge de la solution que Socrate apporte à ces problèmes, et sous-tend toute sa discussion avec Parménide, y compris 130 a8–e4. Le deuxième est cité en 129 c2–3 et en 129 d6–130 a2, et le troisième est le thème notoire des arguments qui s'étendent de 130 e4 à 134 e7.

[51] Rappelons que Socrate fait allusion à son entretien avec Parménide tant dans le *Théétète* (183 e7–184 a2) que dans le *Sophiste* (217 c5–7).

[52] Comparer Migliori (1993), p. 87.

Cependant, montrer cela avec toute la rigueur requise réclamerait une analyse approfondie de chacun de ces dialogues, que nous ne pouvons entreprendre ici[53]. Nous espérons seulement avoir montré, d'une part, qu'il n'y a pas plus lieu de chercher de solution aux problèmes sérieux de l'un et du multiple dans le *Philèbe* que d'y chercher une solution aux problèmes faciles, et, d'autre part, que cela n'implique pas nécessairement que Platon n'ait jamais affronté ces problèmes directement dans les Dialogues. Mais pour la compréhension du *Philèbe*, il nous suffit d'assumer que ces problèmes ont trouvé leur solution autre part et n'ébranlent donc pas la validité de la méthode qui les a suscités. D'ailleurs, Protarque non plus n'est pas censé avoir lu, et encore moins compris, les dialogues précédents, de sorte que Socrate devra asseoir la force de conviction de la dialectique sur d'autres arguments.

c. *Organisation dialectique des problèmes de l'un et du multiple*

Avant d'en terminer avec ce passage, nous voudrions insister sur la profonde cohérence qui s'en dégage lorsqu'on l'interprète comme nous l'avons proposé. En effet, si nous considérons les relations entre l'un et le multiple, étant donné la distinction entre le sensible et l'intelligible, nous obtenons quatre positions logiques, dont chacune correspond à l'un des problèmes mentionnés dans le *Philèbe* :

(1) Nous pouvons poser l'un dans le sensible et le multiple dans l'intelligible. Cela correspond au premier problème facile, qui concerne les prédications multiples d'un être particulier sensible.

(2) Nous pouvons poser tant l'un que le multiple dans le sensible. Cela correspond au deuxième problème facile, qui concerne un tout sensible ayant des parties.

(3) Nous pouvons poser tant l'un que le multiple dans l'intelligible. Cela correspond au deuxième problème difficile, qui

[53] Dans Delcomminette (2000), nous avons tenté de montrer comment le *Politique* s'attaquait au problème de la participation du sensible à l'intelligible.

concerne une Idée consistant en la communion de plusieurs autres Idées.

(4) Nous pouvons poser l'un dans l'intelligible et le multiple dans le sensible. Cela correspond au troisième problème difficile, qui concerne la participation du sensible à l'intelligible.

Cette symétrie parfaite semble être brisée par le premier problème sérieux, qui est un simple problème de l'un sans multiple, à savoir la question de l'existence de ces espèces d'unités particulières que sont les Idées. Mais ce problème devrait plutôt être considéré comme le pivot qui opère la transition entre les problèmes faciles et les problèmes sérieux : d'un côté, la position de l'existence des Idées nous permet de résoudre les problèmes faciles, et de l'autre, elle est ce qui suscite les problèmes sérieux.

On peut dès lors constater à quel point ce texte de prime abord énigmatique est bien construit. De plus, il nous fournit également un principe d'organisation de divers dialogues, non seulement dans le passage des problèmes faciles (traités notamment dans le *Phédon*, la *République* et la première partie du *Parménide*) aux problèmes sérieux, mais également dans la séquence des dialogues correspondant à ces derniers. Dans ces conditions, il n'est peut-être pas exagéré de penser qu'en écrivant ce texte, Platon voulait révéler à ses lecteurs l'un des principes qui avaient commandé l'organisation entière de son œuvre—telle du moins qu'il l'interprétait à l'époque où il écrivait le *Philèbe*.

§ 2. Sophistique et dialectique

a. *L'origine linguistique de l'identification entre l'un et le multiple*

Si l'interprétation qui précède est correcte, nous ne devrions pas lire le passage qui suit comme une tentative de *résoudre* les problèmes qui viennent d'être mentionnés, mais bien plutôt comme un retour vers leur *origine*. Cela est parfaitement conforme à sa formulation, puisque Socrate dit que Protarque et lui doivent à présent trouver un point par où commencer (ἄρξηται, 15 d1) la bataille qui fait rage à ce sujet. De fait, nous allons voir que de même que la dialectique est à l'origine des problèmes sérieux de l'un et du multiple, la sophistique peut être considérée comme

l'origine des problèmes puérils cités auparavant. La totalité du passage semble donc écrite à l'envers, commençant par énoncer les conséquences de certaines activités avant de décrire ces activités elles-mêmes. Protarque paraît remarquer cette structure très particulière, puisqu'il dit un peu plus tard : « Ce n'est pas dans une question médiocre, Philèbe, que Socrate, je ne sais de quelle manière, en nous faisant en quelque sorte tourner en rond (κύκλῳ πως περιαγαγών), vient de nous jeter ! » (19 a3–5). Pourquoi procéder ainsi ? Nous avons suggéré plus haut que l'une des raisons de la mention des problèmes de l'un et du multiple était de présenter le *Philèbe* comme la conclusion de la trilogie *Théétète-Sophiste-Politique* et de fournir la clé qui préside à son organisation. Cependant, ce qui nous intéresse proprement dans le *Philèbe*, ce ne sont pas ces problèmes en tant que tels, mais bien plutôt la méthode qui les suscite, puisque c'est par son biais que nous pourrons décider ce qu'il en est des rapports entre le plaisir, la science et le bien. C'est pourquoi nous devons à présent remonter à leur origine.

Socrate suggère en effet que le fait que la même chose devienne une et multiple par les *logoi* (ταὐτὸν ἓν καὶ πολλὰ ὑπὸ λόγων γιγνόμενα)[54] circule en toute occasion dans tout ce qui est à chaque fois dit, autrefois aussi bien que maintenant (πάντῃ καθ' ἕκαστον τῶν λεγομένων ἀεί, καὶ πάλαι καὶ νῦν) (15 d4–6). Bien plus, il décrit cela comme « une sorte de *pathos* immortel et impérissable des *logoi* eux-mêmes en nous » (τῶν λόγων αὐτῶν ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν, 15 d7–8). De quoi s'agit-il ?

Tout d'abord, il devrait être évident que Socrate ne parle pas ici des problèmes sérieux de l'un et du multiple. En effet, il est clair que ces problèmes n'existent pas depuis toujours, mais surgissent seulement dans le contexte de la philosophie platonicienne[55].

[54] Nous adoptons la construction proposée par Kamerbeek (1957), p. 230, consistant à prendre ταὐτόν comme sujet et ἓν καὶ πολλά comme attribut, le pluriel γιγνόμενα s'expliquant par l'attraction de ce dernier. Les différentes interprétations de cette phrase sont passées en revue par Löhr (1990), pp. 95–96.

[55] Cette remarque semble ébranler l'interprétation de Benitez (1989), pp. 32–34, déjà mentionnée plus haut, selon laquelle le but de ce passage serait d'atténuer la force des problèmes sérieux de l'un et du multiple en montrant qu'ils sont perpétuels et surgissent quelle que soit la position que nous prenions à l'égard d'unités telles que les Idées. On voit difficilement comment le problème de la participation du sensible à l'intelligible, par exemple, pourrait

Dans ce cas, Socrate ferait-il allusion aux problèmes puérils ? Ce serait tout aussi étrange, puisqu'il a disqualifié ces problèmes comme non pertinents dans le contexte actuel. Il semble bien plutôt qu'il ne soit ici question ni de l'un ni de l'autre de ces deux types de problèmes, mais de la simple *possibilité* que de tels problèmes surgissent, à savoir *du simple fait* qu'il *puisse* y avoir des problèmes de l'un et du multiple en général. De tels problèmes ne peuvent surgir que dans le contexte du langage. Nous sommes donc à présent reconduits à un niveau plus primitif, présupposé tant par les problèmes puérils que par les problèmes sérieux, à savoir la manière dont nous parlons dans les situations de tous les jours[56].

Le thème de l'un et du multiple a d'emblée été lié au langage dans le dialogue. Plus précisément, Socrate l'a introduit en connexion avec le problème de la relation entre des noms (ὀνόματα) et leur référence. Le problème était double : d'un côté, nous pouvons appeler (προσαγορεύειν) une même chose, par exemple un dieu, au moyen de différents noms, et d'un autre côté, un seul et même nom semble pouvoir se référer à de nombreuses choses différentes, par exemple le nom « plaisir » (12 c1–8). Le simple fait que nous utilisions des noms donne donc lieu à des problèmes de l'un et du multiple. Dans les deux cas, le problème surgit à cause d'une inclination naturelle et inconsciente à identifier le mot et la chose à laquelle il se réfère, et par consé-

---

être considéré comme perpétuel par Platon, qui pour la première fois a fait l'hypothèse des Idées. Cette objection vaut également contre l'interprétation de Hampton (1990), p. 21, qui assume que l'un et le multiple dont il s'agit ici se réfèrent aux relations des Idées les unes avec les autres et avec le sensible.

[56] Benitez (1989), p. 35, affirme au contraire que λόγος doit ici être compris au sens technique de « définition ». Cela semble clairement exagéré, puisque λόγος correspond à ἕκαστον τῶν λεγομένων ἀεί, καὶ πάλαι καὶ νῦν, expression qui ne peut certainement pas renvoyer à des définitions au sens technique. Bien plus, ce que Benitez traduit par « définition » correspond au traitement dialectique des *logoi*, et il ne peut certainement pas s'agir de cela ici, sans quoi on ne pourrait plus comprendre la suite, qui nous apprend qu'il est possible de traiter ces *logoi* de manière sophistique. Rappelons en effet que le dialecticien est le seul qui puisse donner le *logos* de ce dont il parle (ce *logos* que Benitez traduit par « définition »), ce que ne font précisément pas les sophistes—raison pour laquelle ils traitent si mal les *logoi* (au sens non technique cette fois) et produisent des sophismes. En réalité, nous nous trouvons ici au niveau primitif du langage ordinaire, avant qu'ait eu lieu la distinction entre usage sophistique et usage dialectique des *logoi*—qui suivra immédiatement, comme nous allons le voir.

quent à considérer qu'une seule chose devrait correspondre à chaque mot que nous prononçons, tandis que différentes choses devraient correspondre à différents mots. En d'autres termes, nous avons tendance à identifier la structure du langage avec la structure de la réalité, comme s'il devait exister une correspondance biunivoque entre elles, alors que non seulement cette correspondance parfaite n'existe pas, mais que son absence est constitutive du langage et de sa raison d'être. Cette inclination peut mener à deux erreurs opposées : soit ce à quoi nous nous référons est un être particulier, auquel cas le fait qu'il puisse être nommé de différentes manières risque de paraître le démultiplier ; soit le terme que nous utilisons est un terme général, qui peut dès lors être appliqué à plus d'une chose singulière, avec pour effet de paraître conférer à toutes ces choses une certaine forme d'identité.

La différence la plus frappante entre ce texte antérieur et celui que nous analysons à présent est le passage de ὄνομα à λόγος : ici, l'un et le multiple ne sont plus dits surgir de simples mots, mais bien plutôt de *logoi*, qui supposent qu'au moins deux mots soient reliés l'un à l'autre. Dans ce cas, l'apparente identification de l'un et du multiple ne se produit plus dans le rapport entre les mots et les choses, mais bien plutôt dans la relation entre les différents mots qui composent une proposition. Ce point est essentiel, car il signifie que le processus d'identification de l'un et du multiple est désormais *interne au langage lui-même*, et donc indépendant de toute référence à une réalité extra-linguistique. Intégrer l'un et le multiple qui surgissent dans la relation entre le langage et la réalité à la structure du langage lui-même : tel est le propos du passage que nous examinons maintenant.

Dans le cas des appellations multiples d'un être particulier, cette intégration n'est pas difficile à comprendre. Plutôt que de nous adresser directement à cet être au moyen de différents noms, nous pouvons transposer ce processus dans des propositions de la forme « Platon est Aristoclès » ou « Platon est le fils d'Ariston ». Nous pouvons également en prédiquer différentes caractéristiques, nous référant à cet être en fonction de circonstances générales ou particulières.

Le cas d'un terme général est plus compliqué. Ici, le passage des *onomata* aux *logoi* est justifié dans le texte où Socrate affirme que tout le problème émerge du fait que Protarque a donné

un autre nom au plaisir en l'appelant bon (13 a7–8). L'utilisation du verbe προσαγορεύειν rend la référence au problème des multiples appellations d'un dieu évidente. Cependant, dans la mesure où ce sont des termes généraux qui sont ici en question, ce problème ne peut être qu'interne au langage lui-même : le processus d'appellation doit être intégré dans un *logos* de la forme « le plaisir est bon ». Or nous pouvons comprendre ce *logos* de deux manières différentes : soit nous le considérons comme une prédication *essentielle*, ce qui correspond à [1] (l'interprétation de la position de Philèbe par Socrate), soit nous le prenons comme une prédication *spécifique*, qui ne concerne qu'une espèce particulière de plaisir, ce qui correspond à [2] (la position de Socrate lui-même). Ces deux cas peuvent mener à identifier l'un et le multiple, mais de manières différentes : le premier concerne le plaisir comme tout et s'y adresse au moyen de différents noms (« plaisir », « bon », etc.), ce qui semble le rendre multiple ; le second divise le plaisir en parties (seule l'une d'entre elles pouvant être qualifiée de « bonne ») et par là même semble menacer son unité. Mais l'essentiel est que dans les deux cas, le problème concerne beaucoup moins la *référence* de ces termes que leur *sens* : dire que le plaisir peut être appelé de différentes manières revient à dire que le sens du mot « plaisir » est complexe (il connote plus que le seul caractère d'être plaisant), ce qui nous permet d'en faire de multiples prédications ; et inversement, dire que certaines prédications ne s'appliquent qu'à certains plaisirs revient à dire que ce mot « plaisir » peut avoir différents sens, ce qui nous permet de le prédiquer de différentes espèces. Transposé des *onomata* aux *logoi*, le problème de la référence des termes généraux devient un problème de sens strictement interne au langage lui-même et à sa structure[57].

Ce passage des *onomata* aux *logoi* est absolument essentiel, car il est la condition de possibilité d'un traitement véritablement dialectique du problème de l'identification de l'un et du multiple. Aussi longtemps que la source des problèmes de l'un et du multiple était localisée dans la relation entre les mots et les

---

[57] Nous ne voulons nullement dire par là que seuls les *logoi* ont un sens, ni même que les *onomata* n'ont un sens que lorsqu'ils sont intégrés à des *logoi*, mais seulement que la seule manière de comprendre l'identification de l'un et du multiple comme strictement *interne* au langage lui-même suppose que le problème de la référence soit évacué au profit de celui du sens.

choses, leur traitement exigeait de se référer à la réalité sensible. C'est par exemple ce qui se produit dans des dialogues tels que le *Sophiste* et le *Politique*, qui prenaient leur point de départ dans des noms (« sophiste » », « politique ») dont ils devaient donner le *logos* ; la dialectique était alors l'instrument permettant de donner ce *logos*, mais elle n'était pas suffisante pour résoudre la totalité du problème, dans la mesure où une fois ce *logos* obtenu, il fallait encore vérifier sa correspondance à la réalité sensible à laquelle se référait le nom d'où la recherche était partie (le sophiste et le politique). Or dans les deux cas, cette correspondance ne se produisait pas d'emblée, de sorte que nous devions soit corriger les *logoi* obtenus afin de les faire correspondre à la réalité (dans le *Sophiste*), soit corriger la réalité afin de la faire correspondre à notre *logos* (dans le *Politique*)[58]. Cette tâche ne pouvait plus être effectuée par la dialectique elle-même, puisqu'elle supposait une confrontation avec le sensible. Au contraire, le problème du *Philèbe*, parce qu'il concerne un *logos* (« le plaisir est bon ») plutôt qu'un nom, pourra être traité à un niveau purement dialectique du début à la fin : les résultats de la dialectique suffiront pour régler cette question, et aucune confrontation au sensible ne pourra ni les infirmer ni les confirmer. Mais encore faut-il que Protarque accepte de pratiquer la dialectique, ce qui suppose qu'il abandonne sa manière sophistique d'user des *logoi*.

b. *La sophistique*

Le simple fait que le langage ordinaire identifie implicitement l'un et le multiple ne fait pas encore de cette identification un problème : le problème surgit seulement à un deuxième niveau, lorsqu'on prend acte de cette identification et qu'on la réfléchit. Cela peut se faire de deux manières différentes, sophistique ou dialectique, dont chacune donne lieu à un type différent de problèmes de l'un et du multiple, puérils ou sérieux.

Commençons par la manière sophistique. Socrate la décrit dans un passage rempli d'exagération comique, mais également très instructif :

---

[58] Nous avons développé ce problème dans Delcomminette (2000), pp. 143–156.

> Celui des jeunes (τῶν νέων) qui y a goûté pour la première fois [*scil.* à ce *pathos* immortel des *logoi* cité plus haut, à savoir le fait qu'ils rendent la même chose une et multiple], se réjouissant (ἡσθείς) comme s'il avait trouvé un trésor de sagesse (σοφίας), est transporté d'enthousiasme par le plaisir (ὑφ' ἡδονῆς ἐνθουσιᾷ), et, tout joyeux (ἄσμενος), il met tout *logos* en mouvement (πάντα κινεῖ λόγον), tantôt en entourant des choses autres et en les confondant en une unité (τοτὲ μὲν ἐπὶ θάτερα κυκλῶν καὶ συμφύρων εἰς ἕν), tantôt en revanche en développant et en partageant à tout rompre (τοτὲ δὲ πάλιν ἀνειλίττων καὶ διαμερίζων). Ce faisant, il se jette tout d'abord lui-même complètement dans l'aporie (εἰς ἀπορίαν), mais également tout qui se trouve dans les parages, que celui-ci se trouve être plus jeune, plus vieux ou du même âge, n'épargnant ni père, ni mère, ni aucun de ceux qui l'écoutent: pour un peu, il s'acharnerait même sur les autres êtres vivants, et non seulement sur les hommes, puisqu'il n'épargnerait en tout cas aucun barbare, à la seule condition qu'il pût disposer d'un interprète. (15 d8–16 a3)

Les similitudes entre ce texte et des passages d'autres dialogues, notamment l'allusion aux vieillards tard venus à l'étude dans le *Sophiste* (251 b6–c6) et les arguments avancés par Socrate pour empêcher les jeunes garçons d'avoir accès à la dialectique dans la *République* (VII, 539 b1–7), ont souvent été remarquées[59]. Dans tous ces passages, le processus décrit est attribué à des jeunes (ou à ces «jeunes d'esprit» que sont les vieillards du *Sophiste*) et est caractérisé comme extrêmement plaisant. Ce qui a moins souvent été remarqué, toutefois, c'est la relation qu'entretient ce texte avec d'autres passages du *Philèbe* lui-même, qui nous fournit des indications très précieuses relativement à la structure d'ensemble de cette partie introductive, ainsi qu'avec le thème général du dialogue, qui nous offre des suggestions importantes sur sa signification générale.

L'insistance sur la jeunesse de ceux qui font usage de telles pratiques est clairement une allusion à l'interlocuteur de Socrate et à leurs auditeurs, et Protarque la prend comme telle (cf. 16 a4–6). Elle est renforcée par le ὦ παῖδες par lequel Socrate s'adresse à ses compagnons dans sa réplique suivante (16 b4). D'ailleurs, ce n'est pas la première fois que Socrate la mentionne: dans un passage antérieur et tout aussi impertinent, il avait déjà comparé

[59] Voir en particulier Benitez (1989), pp. 36–37 et pp. 138–139, n. 8, où l'auteur dresse un parallélisme entre les termes grecs utilisés dans la *République* et le *Philèbe*.

la manière dont Protarque niait qu'il puisse exister la moindre différence entre les plaisirs à la manière dont procèdent « les plus médiocres de tous et les novices qui s'occupent des *logoi* » (οἱ πάντων φαυλότατοί τε καὶ περὶ λόγους ἅμα νέοι, 13 c9–d1) ; et cinq lignes plus bas, il ajoutait que procéder de cette manière nous ferait paraître « plus jeunes qu'il ne le faut » (νεώτεροι τοῦ δέοντος, 13 d6). Ce à quoi il faisait allusion alors correspond à ce qu'il dénonce ici comme une confusion de choses autres en une unité : Protarque a « rassemblé » tous les plaisirs en une unité, mais de manière confuse, sans accepter de les distinguer par ailleurs les uns des autres. Ce faisant, il a agi comme un novice inexpérimenté dans l'art de traiter les *logoi*[60].

Mais l'accent sur la jeunesse suggère également de comparer ce passage aux problèmes faciles de l'un et du multiple, qui sont dits puérils (παιδαριώδη, 14 d7). La comparaison entre le processus consistant à développer et à partager l'unité et le deuxième problème facile montre que c'est bien ce processus qui fait surgir ce problème, qui était déjà dit plus haut résulter de la division d'un tout en plusieurs parties au moyen du *logos*[61]. La particularité des problèmes faciles de l'un et du multiple n'est pas seulement qu'ils concernent des unités sensibles : *si ces problèmes faciles sont puérils, c'est également parce qu'ils résultent d'un traitement puéril des* logoi. C'est également vrai pour le premier problème facile, qui est certainement le type de considération qui risque de mener à la position de Protarque et des vieillards du *Sophiste* à propos de la prédication. D'où la rapidité avec laquelle ces problèmes ont été disqualifiés : ce ne sont pas de réels problèmes, mais seulement des problèmes apparents suscités par un mauvais traitement des *logoi.* En revanche, dès qu'on adopte une attitude correcte envers les *logoi,* consistant à commencer par poser des Idées auxquelles les choses sensibles ne font que participer, ces problèmes disparaissent. Celui qui a déjà fait son choix en faveur de la philosophie n'a donc pas à s'en préoccuper.

Cette remarque est importante pour la compréhension de la structure générale de la partie introductive du *Philèbe,* car elle

---

[60] Ajoutons que le nom même de Protarque (πρώτη-ἀρχή) en fait deux fois un débutant, comme le remarque Tuozzo (1996), p. 499.

[61] Comparer 14 e1 (ἑκάστου τὰ μέλη τε καὶ ἅμα μέρη διελὼν τῷ λόγῳ) à 15 e3 (ἀνειλίττων καὶ διαμερίζων).

confirme l'interprétation qui a été proposée plus haut: après avoir mentionné les problèmes de l'un et du multiple, Socrate n'a pas l'intention d'en fournir la solution, mais bien plutôt d'élucider leur origine. L'origine des problèmes faciles peut être découverte dans ces manières sophistiques de traiter l'apparente identification de l'un et du multiple opérée par les *logoi*, tandis que l'origine des problèmes sérieux est localisée dans la dialectique elle-même. De sorte que les deux types de problèmes de l'un et du multiple sont à présent distingués sous le rapport de la manière dont ils traitent les *logoi* plutôt que sous le rapport des unités qu'ils invoquent—sensibles ou intelligibles. Cette seconde manière de les distinguer est d'ailleurs intimement liée à la précédente, puisque la première étape de la méthode dialectique consiste précisément à poser des unités intelligibles, ce qui suffit à éliminer les problèmes qui résultent d'un traitement des *logoi* n'opérant pas la distinction entre sensible et intelligible.

Il est intéressant de noter que les procédés sophistiques ici décrits ne sont pas sans rapport avec les deux usages possibles de la méthode dialectique qui sera décrite plus loin: celui qui part de la multitude indéterminée (ἄπειρον) pour se diriger vers l'un et celui qui part de l'un pour finalement rejoindre la multitude indéterminée[62]. Mais outre le fait qu'il opère la distinction entre sensible et intelligible et ne place dès lors pas l'un et la multitude indéterminée sur le même plan, le dialecticien se distingue également du sophiste par le fait qu'il ne passe pas immédiatement de l'un à l'autre, mais commence par déterminer les *intermédiaires* entre ces deux extrêmes. D'un point de vue dialectique, ces intermédiaires sont les espèces, qui sont certes multiples, mais à la manière d'un nombre, c'est-à-dire de façon déterminée. En revanche, comme le dira Socrate un peu plus tard, les sages de maintenant (οἱ… νῦν… σοφοί) ne prêtent pas attention aux intermédiaires (τά… μέσα) et passent immédiatement de l'un aux *apeira* (16 e4–17 a5)[63]. Tel était déjà

[62] La distinction entre ces deux processus sera étudiée plus bas, dans la section consacrée aux exemples d'application de la méthode dialectique (pp. 130–159).

[63] La correspondance entre les *sophoi* de ce passage et les jeunes du texte que nous étudions à présent, également suggérée par la présence de σοφία en 15 e1, est acceptée par Crombie (1963), p. 363, et Benitez (1989), p. 42, mais refusée par Löhr (1990), p. 186. De même, Muller (1988), p. 109, n. 49, considère

le cas dans l'énoncé du second problème facile de l'un et du multiple, où il s'agissait de montrer immédiatement que l'un était πολλά καὶ ἄπειρα (14 e3–4). Dans ce cas, les «sages» en question vont trop vite; mais ils peuvent également aller trop lentement[64], lorsqu'ils refusent de passer de l'un qu'ils ont posé à la multiplicité—ou inversement. Une fois de plus, Protarque nous fournit de bons exemples de ces deux erreurs: d'un côté, il va trop lentement lorsqu'il refuse de passer du plaisir lui-même aux différentes espèces de plaisirs, et de l'autre, il va trop vite lorsqu'il attribue immédiatement toutes les différences entre les plaisirs à leurs sources particulières. C'est pour cette raison que Socrate ressent le besoin d'introduire la dialectique, comme il le précisera plus loin (cf. 18 e9–19 a1). Comme tous les jeunes inexpérimentés, Protarque a tendance à se laisser séduire par ces usages sophistiques des *logoi*[65].

La seconde caractéristique importante de cette description du traitement sophistique de l'identification de l'un et du multiple opérée par les *logoi* est son insistance sur le plaisir. Ce thème était également présent dans les passages du *Sophiste* et surtout de la *République* mentionnés plus haut[66]; et il apparaît également dans un passage du *Phédon* qui décrit la manière dont les antilogiques confondent intentionnellement le principe et ses conséquences (l'un et le multiple), étant seulement capables de se faire plaisir à eux-mêmes avec leur propre *sophia* (101 e1–6). Mais dans le *Philèbe*, l'insistance sur ce point est pour ainsi dire hyperbolique: ce ne sont pas moins que trois mots formés sur la même racine que ἡδονή («plaisir») qui sont utilisés en trois lignes consécutives[67]. Il semble difficile de concevoir ce fait comme un accident dans un

16 e4–17 a3 comme une allusion aux mégariques, mais ne pense pas qu'il en aille de même pour 15 d8–16 a3. Si notre interprétation est correcte, on doit au contraire soutenir que la référence aux mégariques est soit présente dans les deux passages, soit totalement absente. Étant donné le caractère très péjoratif des remarques de Socrate, alors que certains mégariques comptaient parmi les amis personnels de Platon, nous pencherions plutôt pour la seconde possibilité.

[64] Cf. θᾶττον καὶ βραδύτερον… τοῦ δέοντος, 17 a1–2. Pour une interprétation différente de cette expression, cf. Löhr (1990), pp. 186–188.

[65] Nous apprendrons d'ailleurs plus tard que Protarque est un sympathisant de Gorgias (cf. 58 a7–b3).

[66] Cf. *Sophiste*, 251 b9: χαίρουσιν; *République*, VII, 539 b5: χαίροντες (voir déjà 538 d1: ἡδονάς).

[67] Ces mots sont ἡσθείς (15 d9), ἡδονῆς (e1), et ἄσμενος (e2).

dialogue dont le plaisir constitue l'un des thèmes principaux, en particulier lorsque ce plaisir est relié à la *sophia*, qui représente ici la conception sophistique de la connaissance[68]. Cette insistance suggère que le traitement sophistique de l'un et du multiple qui a conduit Protarque à identifier le plaisir au bien résulte lui-même d'une attitude qui prend le plaisir comme principe directeur de la vie, puisque c'est le plaisir que ce traitement procure qui est responsable de l'attrait qu'il exerce sur la jeunesse[69]. En revanche, la méthode dialectique est beaucoup plus sobre, et le plaisir qu'elle procure beaucoup moins évident de prime abord : d'ailleurs, la description que Socrate en fera très bientôt ne le mentionne pour ainsi dire pas. Nous écrivons « pour ainsi dire », car cette description semble tout de même contenir une allusion discrète au plaisir. En effet, la troisième étape de cette méthode consiste à relâcher les espèces dans l'*apeiron*. Or la manière dont Socrate exprime ce processus ne manque pas de surprendre, puisqu'il utilise pour ce faire l'expression χαίρειν ἐᾶν (16 e2). Cette expression correspond certes au français « salut » et a ici le sens de « dire au revoir » (aux espèces en question), mais littéralement, elle signifie « réjouis-toi » (ou « réjouissez-vous »)[70]. On avouera qu'il existait des moyens moins sophistiqués d'exprimer cet abandon des espèces dans l'*apeiron*. Aussi ne nous semble-t-il pas exagéré de supposer que cette allusion au plaisir soit intentionnelle. Elle pourrait alors signifier que contrairement à ce qui se passe dans le cas des procédés sophistiques, la dialectique ne prend pas le plaisir comme *principe*, mais ne rencontre celui-ci qu'au terme de son application, à titre de *résultat*—ce qui correspondra effectivement à ce qui sera dit plus tard des plaisirs purs de connaissance.

Ces remarques suggèrent déjà que loin d'être deux aspects indépendants, la position initiale prise par chacun des deux interlocuteurs au sujet du bien et la méthode qu'ils appliquent

---

[68] La relation entre ce passage et le thème général de la discussion est souvent négligée par les commentateurs modernes (à l'exception de Benardete (1993), pp. 115–116). Les néoplatoniciens s'y montraient beaucoup plus réceptifs : cf. Damascius, *Commentaire sur le* Philèbe, § 51, p. 27, et Ficin (2000), pp. 231–233.

[69] Tel est clairement le sens de *République*, VII, 538 d1 sq. Ce thème parcourt également la totalité de l'*Euthydème* (voir en particulier 303 b1 sq.).

[70] On trouve une preuve du fait que ce sens originel continuait à être consciemment connoté par cette expression en *Charmide*, 164 d6–e2.

afin de se départager sont intrinsèquement liées l'une à l'autre[71]. Si Protarque cède si facilement aux tentations de la sophistique, c'est précisément parce qu'il fait du plaisir le principe directeur de sa vie. Au contraire, pratiquer la dialectique suppose qu'on ait déjà dépassé ce stade, dans la mesure où la plupart des plaisirs sont extrêmement dangereux pour les connaissances, dont ils empêchent le développement et détruisent les rejetons (cf. 63 d4–e3). En effet, comme nous l'apprendrons bientôt, le plaisir en tant que tel est *apeiron*, illimité (cf. 27 e5–28 a4), et l'*apeiron* rend ἄπειρος τοῦ φρονεῖν, inexpérimenté pour la pensée (17 e3–6). Protarque en est la preuve vivante.

Dans ces conditions, toute la recherche du *Philèbe* est sous-tendue par un cercle: d'un côté, le choix de la philosophie comme méthode implique déjà une conception de la vie bonne qui accorde une certaine priorité à la pensée sur le plaisir; de l'autre, cette conception ne pourra être justifiée que par une recherche philosophique. Afin de commencer, la recherche du *Philèbe* présuppose la valeur de la philosophie, mais en même temps c'est elle seule qui pourra démontrer cette valeur. Il convient toutefois d'être extrêmement attentif à la structure de ce cercle. En effet, ce qui doit être présupposé, ce n'est pas la valeur *agathologique* de la philosophie, c'est-à-dire le fait que la philosophie soit la seule voie pour *vivre* la vie bonne: au contraire, celle-ci sera établie et fondée par le dialogue—et ce, à partir des critères même de l'hédonisme. Ce qui est présupposé, c'est bien plutôt sa valeur *méthodologique*, c'est-à-dire le fait que la philosophie soit la seule voie pour *connaître* la vie bonne. Bref, il s'agit seulement de présupposer que pour régler la question posée au début du dialogue, il faut pratiquer la philosophie—ou en d'autres termes que la recherche sur la vie bonne doit être une recherche *philosophique*. *Prima facie*, il n'y a aucune raison que valeur méthodologique et valeur agathologique de la philosophie coïncident: on pourrait très bien concevoir que la vie bonne puisse être vécue indépendamment de la philosophie, et que

[71] Notons que cette connexion était déjà présente en 12 c8–d6, où Socrate disait que celui qui nierait la différence entre les plaisirs de celui qui est dépourvu d'intelligence (τὸν ἀνοηταίνοντα) et les plaisirs de celui qui pense serait lui-même dépourvu d'intelligence (ἀνόητος). De même, en 14 a7, c'est parce que cela lui *plaît* (ἀρέσκει) que Protarque accepte finalement de reconnaître que les plaisirs peuvent être multiples et dissemblables.

cette dernière serve seulement à la *réfléchir* pour connaître ce qu'elle est—sans que cette connaissance soit nécessaire pour la vivre. Cependant, la situation est beaucoup plus complexe : en effet, comme nous l'apprendrons au fil du dialogue, *il s'avère* que la vie bonne *est* la vie philosophique, bref que la philosophie n'est pas seulement la voie menant à *connaître* la vie bonne, mais aussi la voie menant à la *vivre*. Dès lors, si pour connaître la vie bonne il faut pratiquer la philosophie, et si pratiquer la philosophie implique que l'on vive la vie bonne, seul celui qui vit déjà la vie bonne peut la connaître, et même entamer une recherche philosophique à son sujet : avant de pouvoir recevoir la lumière éblouissante du bien, il faut s'y être préparé. Parce que la vie philosophique (la vie d'intelligence) est l'un des deux candidats au titre du bien, le choix *méthodologique* de la philosophie est beaucoup plus qu'un simple choix de méthode : il implique que l'on renonce déjà à la position hédoniste au profit de la philosophie *alors que la valeur agathologique de celle-ci n'a pas encore été fondée*. Or quelle raison un hédoniste aurait-il de franchir ce pas ? *A priori*, aucune, et c'est ce qui explique la position de Philèbe, qui déclare que quoi qu'il arrive, il continuera à considérer que le plaisir est toujours vainqueur (cf. 12 a7–8). Entre la *doxa* et la philosophie, il y a un saut, et ce saut ne peut être justifié philosophiquement sous peine de pétition de principe.

Nous verrons dans le chapitre suivant comment Socrate parviendra tout de même à faire *ressentir* à Protarque la nécessité d'effectuer ce saut et d'accorder à la philosophie une valeur *méthodologique* en se fondant uniquement sur des critères hédonistes. Mais pour le moment, Protarque n'a encore aucune raison d'abandonner sa position initiale. Cependant, parce qu'à la différence de Philèbe, il a accepté de s'engager dans une discussion avec Socrate, il est également capable de comprendre qu'ils ne pourront faire aucun progrès s'ils adoptent la manière sophistique de traiter l'un et le multiple. C'est pourquoi il demande à Socrate de trouver un moyen d'écarter un tel désordre (τοιαύτην ταραχήν) du *logos*, et de mettre au jour un plus beau chemin que le précédent (ὁδόν… τινα καλλίω ταύτης) vers le *logos* (16 a4–b2)[72]. Ce chemin, c'est la dialectique.

[72] On a parfois trouvé difficile de déterminer la référence de l'expression τοιαύτην ταραχήν. La lecture la plus obvie consiste à y voir une référence au

c. *La dialectique*

1. *Description externe*

Socrate est cependant confronté à un problème : comment présenter la dialectique à quelqu'un qui ne peut la pratiquer en raison de sa conception de la vie bonne ?

Ce problème ne se posait pas dans les autres dialogues qui faisaient usage de la dialectique, car les interlocuteurs de Socrate y étaient bien disposés et dociles (voir en particulier *Sophiste*, 217 d1–2). Par conséquent, la méthode correcte n'avait pas besoin d'y être d'abord décrite *in abstracto*, avant toute application effective : au contraire, la dialectique était introduite par sa propre pratique, et sa description venait seulement plus tard. Dans le *Phèdre*, Socrate profitait du fait qu'il l'avait pratiquée « par chance » (ἐκ τύχης, 265 c9) dans ses discours précédents pour la décrire. Dans le *Sophiste*, la méthode était introduite par son application directe à un exemple, le pêcheur à la ligne (218 d8–221 c5), et c'était seulement plus tard dans le dialogue qu'elle était proprement décrite et que ses présupposés ontologiques étaient dégagés. De même, dans le *Politique*, c'était seulement au fil de sa pratique que ses principes méthodologiques étaient clarifiés (cf. en particulier

---

traitement sophistique de l'un et du multiple. Mais Gosling (1975), p. 149, objecte que la dialectique devrait alors également traiter l'un et le multiple qui surgissent dans les *logoi*, ce qui n'est pas le cas d'après son interprétation. Nous essayerons de montrer qu'il se trompe en cela : au contraire, la dialectique a exactement le même point de départ que la manière sophistique de traiter les *logoi*. Quant à Benitez (1989), pp. 37–38, il fait remarquer que Socrate fera en réalité encore allusion à ce traitement sophistique, de sorte que τοιαύτην ταραχήν ne pourrait s'y référer : il se référerait plutôt à la mention de la jeunesse dans ce passage, que Benitez trouve non pertinente pour l'argument général. Cependant, ce que Protarque demande à Socrate n'est nullement d'arrêter de *mentionner* ce traitement sophistique, mais simplement d'empêcher le *logos* de le subir. Protarque réclame donc que Socrate lui présente une méthode qui permette *au* logos *en général* d'échapper aux désordres qui viennent d'être décrits et qu'il l'applique *au présent* logos, ce dernier étant menacé par le traitement sophistique qu'il lui a lui-même fait subir. Il faut en effet noter que les deux occurrences de λόγος dans ce passage renvoient très probablement au *logos en général*, dans la mesure où l'occurrence qui suit en 16 b3, et qui se réfère clairement quant à elle au *logos* particulier dans lequel Socrate et Protarque sont actuellement engagés, est précédée de ὁ παρών, précision qui suggère qu'elle a une référence différente des précédentes. C'est donc bien d'un désordre affectant les *logoi* en général que Protarque demande à être délivré, et non d'une caractéristique particulière du *logos* actuel. (Sur ce passage, voir également les interprétations très différentes de Shorey (1982), p. 12, n. 3, et de Ficin (2000), pp. 235–237.)

262 a5–264 b6). Dans tous ces cas, la méthode semblait se fonder elle-même : elle ne consistait pas en l'application d'un schème préexistant, mais c'était seulement de sa pratique que l'on pouvait dans un second temps extraire le schème général qu'elle respectait. Cette impossibilité de décrire adéquatement la dialectique d'un point de vue extérieur est explicitement reconnue dans la *République* (VII, 532 d8 sq.) ; elle résulte du fait qu'étant située au faîte de toutes les sciences (*République*, VII, 534 e2–535 a2 ; *Philèbe*, 57 e6–59 d8), aucun point de vue supérieur ne peut être adopté à partir duquel ses principes pourraient être énoncés : ces principes ne peuvent apparaître que d'un point de vue interne, c'est-à-dire à celui qui la pratique.

Cependant, ce point de vue interne est inaccessible à Protarque, dans la mesure où son hédonisme le porte naturellement vers la sophistique plutôt que vers la dialectique. Dès lors, la seule manière de lui présenter la méthode est de consentir à adopter malgré tout un point de vue externe—point de vue nécessairement inadéquat, puisqu'il ne peut être dialectique. Socrate doit donc décrire la méthode avant de l'appliquer, tout en étant conscient du fait que cette description ne pourra jamais remplacer sa pratique effective. C'est pourquoi il prend tant de précautions : il rappelle que si la dialectique est facile à décrire, elle est extrêmement difficile à utiliser (16 c1–2) ; et immédiatement après sa description abstraite de la méthode, il s'empresse de fournir des exemples de sa pratique, que Protarque lui-même trouvera d'ailleurs beaucoup plus instructifs.

Mais la manière dont Socrate décrit la méthode doit également être persuasive afin d'encourager Protarque à l'adopter. D'où le caractère solennel de sa présentation. Il commence par dire que ce chemin (ὁδός) vers les *logoi* est le plus beau de tous, et qu'il en a toujours été amoureux (ἐραστής) (16 b5–6)—termes qui rappellent clairement ceux dans lesquels la dialectique était présentée dans le *Phèdre* (cf. 266 b3–c1). Il admet néanmoins qu'elle lui a souvent échappé, le laissant seul et dans l'embarras (ἄπορος) (16 b6–7) ; mais il ajoute qu'elle est responsable de toutes les découvertes dans le champ de l'art (τέχνη) (16 c2–3). Enfin, il appelle cette méthode un don des dieux (16 c5–7, e3–4) et prétend que la description qu'il en donne n'est rien de moins qu'une révélation divine (φήμη) qui nous a été transmise par les anciens (16 c7–8, 23 c9–10).

C'est donc comme une « méthode divine » que Socrate présente la dialectique à Protarque, affirmant par là même sa valeur méthodologique. Mais il est plus précis encore : il déclare que cette méthode est « un don des dieux aux hommes (…) lancé des régions divines par l'intermédiaire de quelque Prométhée (τινος Προμηθέως) en même temps qu'un feu très brillant » (16 c5–7). Les commentateurs s'accordent généralement à identifier ce « Prométhée » à Pythagore, principalement à cause de la mention de l'*apeiria* et du *peras* qui suit, du lien entre cette méthode et les nombres, ainsi que des références ultérieures à la théorie musicale. Cependant, même si la connexion de cette méthode au pythagorisme ne fait guère de doute[73], cette identification reste problématique, notamment parce qu'elle impliquerait qu'aucune découverte n'aurait eu lieu dans le domaine des arts d'après Platon avant l'époque de Pythagore[74], ce qui est pour le moins peu probable. Il semble beaucoup plus plausible que la référence aux pythagoriciens soit à chercher dans l'expression « les anciens (οἱ… παλαιοί), qui étaient meilleurs que nous et habitaient plus près des dieux » (16 c7–8), tandis que la figure de Prométhée devrait quant à elle conserver son aspect mythique et ne pas être comprise comme le masque d'un quelconque personnage historique[75]. Toutefois, le Prométhée auquel il est fait allusion ici est assez différent du Prométhée traditionnel, comme nous allons le voir, raison pour laquelle Socrate s'y réfère par l'expression « *quelque* Prométhée ».

Quoi qu'il en soit, le pythagorisme ne peut de toute façon pas être pris comme principe d'interprétation de ce passage, dans la mesure où, comme l'a démontré W. Burkert, la plupart des témoignages concernant le pythagorisme ancien sont eux-mêmes fondés sur la réinterprétation platonicienne de cette

---

[73] Benitez (1989), pp. 51–53, cherche à nier cette connexion, en rappelant que les concepts d'*apeiron* et de *peras* étaient largement utilisés dans la philosophie présocratique en général, et non seulement dans le pythagorisme. Cependant, à la différence des pythagoriciens, les autres présocratiques confèrent généralement la priorité à l'un de ces concepts au détriment du second, ce qui rend la référence au pythagorisme dans ce passage beaucoup plus plausible. Pour un aperçu clair et concis de l'histoire des termes *apeiron* et *peras* dans la philosophie présocratique, voir Huffman (1999), pp. 11–31.

[74] Comme le remarque McGinley (1977), p. 31.

[75] C'est l'interprétation de Huffman (1999), pp. 11–17.

philosophie[76]. Dans ces conditions, la recherche des éléments pythagoriciens pouvant être décelés dans ce texte présente avant tout un intérêt historique[77]. Mais si nous voulons *comprendre* la méthode qui y est décrite, il est préférable de nous concentrer sur le texte lui-même. Et la première chose à expliquer est la mention de ce Prométhée censé nous avoir transmis la méthode en question[78].

Prométhée est intrinsèquement lié à la τέχνη, puisqu'il est dit avoir volé le feu, principe des arts, aux dieux, et l'avoir transmis aux hommes[79]. La principale différence entre la version traditionnelle et la version platonicienne de cet épisode est que, d'après Platon, ce n'est pas par un vol que le feu a été confié aux hommes, mais par un don des dieux eux-mêmes, le Prométhée en question étant conçu comme l'un d'eux[80]. Cette particularité—qui est déjà présente dans le *Politique* (274 c5–d2), mais contraste avec la version de Protagoras, beaucoup plus fidèle à la tradition (cf. *Protagoras,* 321 c7–322 a2)—peut s'expliquer par référence aux règles que Platon fixe dans la *République* afin de régler les discours sur les dieux (II, 378 e4–380 c10). Elle a des implications importantes, notamment le fait qu'ici, cet événement ne crée pas une séparation entre les dieux et les hommes, qui vivaient d'abord confondus, comme c'était le cas chez Hésiode[81], mais comble au contraire l'abîme entre les hommes et les dieux en rapprochant les premiers des seconds. Or Socrate dit que le feu—les arts—n'est pas venu seul, mais accompagné par la dialectique[82]. Cette connexion entre la dialectique et les arts apparaissait déjà quelques lignes plus haut, où nous pouvions lire que cette méthode était responsable

---

[76] Cf. Burkert (1972), pp. 15–96.

[77] Pour un exemple récent de recherche de ce type, cf. Huffman (2001), pp. 67–85.

[78] Pour une tentative différente de donner un sens à cette figure dans le contexte de la totalité du dialogue, voir Hampton (1990), p. 24.

[79] Sur le rapport entre Prométhée, le feu et la τέχνη, voir le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle et Platon, *Protagoras,* 321 c7–d3, ainsi que Vernant (1952).

[80] À vrai dire, le texte de ce passage laisse ouverte la possibilité de considérer Prométhée comme un être intermédiaire entre les hommes et les dieux ; mais en 23 c9, Socrate s'y référera explicitement au moyen des mots τὸν θεόν.

[81] Cf. Vernant (1952), pp. 264–265.

[82] Gosling (1975), pp. 163–181, a particulièrement insisté sur cette connexion entre la méthode ici décrite et les τέχναι. Mais elle figure déjà dans le *Phèdre* (265 c8 sq.). Cf. Gadamer (1994a), pp. 142–143.

de toute découverte dans le champ des arts ; et à la fin de sa description, Socrate dira que ce procédé nous permet d'examiner (σκοπεῖν), d'apprendre (μανθάνειν) et d'enseigner (διδάσκειν) (16 e3–4). Il semble donc que la dialectique soit ici décrite comme la contrepartie « théorique » de toute τέχνη, c'est-à-dire comme ce qui en elle est transmissible par l'apprentissage et l'enseignement. La suite du dialogue, en particulier les exemples d'application de la méthode et la classification des sciences, confirmeront cette interprétation. Ce point est très important pour la compréhension du dialogue dans sa totalité, car il signifie que la dialectique nous permettra dans le cas présent d'instituer une nouvelle τέχνη, à savoir la τέχνη de la vie bonne. Le *Philèbe* ne se contente pas de décrire théoriquement la vie bonne : il en fonde également la possibilité effective.

La présentation de la dialectique comme une révélation divine a deux autres conséquences importantes pour la structure narrative du dialogue.

Tout d'abord, elle permet à Socrate de ne pas traiter les problèmes sérieux de l'un et du multiple dans le cadre de la présente recherche. En effet, comme cela apparaît de plus en plus clairement au cours du dialogue, Protarque est très pieux (voir notamment 28 b7–10, e1–6). Dès lors, si la dialectique est un don des dieux, il peut l'accepter malgré les difficultés auxquelles elle donne lieu et qui demeurent non résolues pour lui. Alors que pour le lecteur, la solution de ces difficultés est à chercher dans les dialogues précédents, pour Protarque elle consiste simplement à assumer qu'une méthode divine ne peut être absurde.

Ensuite, elle autorise Socrate à faire usage dans sa description d'éléments nouveaux qui ne seront proprement définis que plus tard. Il affirme notamment que « ce qui est toujours dit être » a du *peras* et de l'*apeiria* naturellement associés en lui-même (16 c10), et paraît fonder la méthode qu'il décrit sur le fait que « les choses sont organisées de cette manière » (τούτων οὕτω διακεκοσμημένων, 16 d1), sans donner aucun autre argument que le simple fait que les anciens nous ont dit qu'il en était ainsi. Dans ces conditions, si nous ne sommes pas aussi pieux que Protarque, quelle raison avons-nous d'accorder crédit à cette affirmation et à l'ontologie qu'elle présuppose ? À vrai dire, la situation est une fois de plus beaucoup plus compliquée qu'elle ne le paraît à première vue : en effet, nous verrons que l'ontologie qui semble être simplement

présupposée dans ce passage sera développée plus tard, dans un passage qui consistera lui-même en une application de la méthode ici décrite. En d'autres termes, l'ontologie présupposée par la dialectique sera mise au jour par une application de la dialectique, et l'apparente priorité logique de l'ontologie sur la dialectique sera remplacée par une apparente priorité logique de la dialectique sur l'ontologie. Le fait que ce passage décrive la dialectique comme une révélation divine n'a donc pas pour seul résultat de briser le cercle entre la conception correcte du bien et la méthode à utiliser afin de l'atteindre : il introduit également un nouveau cercle entre la dialectique et l'ontologie et nous offre le moyen de pénétrer dans ce cercle. Comme nous le verrons, ce second cercle entretient des rapports étroits avec le premier.

Cette structure extrêmement complexe pose un problème fondamental à l'interprète. En effet, si chacun des deux passages présuppose l'autre, par où commencer l'analyse ? Nous avons choisi de respecter l'ordre du texte, en cherchant à présupposer le moins possible ici notre interprétation du second passage (développée dans le Chapitre IV). Pour ce faire, nous ferons appel à certaines notions issues de la logique du vingtième siècle. Loin de nous éloigner du texte platonicien, comme on pourrait le craindre, cette méthode nous permettra, croyons-nous, d'atteindre une compréhension *interne* de la dialectique platonicienne en nous confrontant directement aux problèmes qu'elle rencontre. Mais le cercle ne peut pas—et ne doit pas—être évité : il est constitutif des deux passages, et même de la totalité du dialogue. C'est pourquoi nous tenons à insister sur le fait que de nombreuses affirmations qui pourraient paraître « dogmatiques » dans ce qui suit trouveront leur explication et leur justification plus tard. Étant donné la structure de toute cette première partie du *Philèbe*, nous ne pouvons espérer en atteindre une compréhension véritable qu'une fois parvenus à son terme.

2. *Description interne*

a. Le point de départ

L'interprétation de la méthode divine est pour le moins controversée. D'un côté, cette méthode n'est pas présentée comme nouvelle : Socrate proclame qu'il en a toujours été amoureux (cf. 16 b5–6 : ὁδός… ἧς ἐγὼ ἐραστὴς μέν εἰμι ἀεί), et il la nomme

explicitement « dialectique » (cf. 17 a4 : διαλεκτικῶς) ; bien plus, sa description est tellement proche de celle de la méthode de rassemblement et de division dans d'autres dialogues qu'il semble impossible de nier leur rapport intime[83]. Mais d'un autre côté, les dissemblances entre ces méthodes sont aussi évidentes que leurs similitudes. Cependant, il n'y a aucune raison d'attribuer ces différences à une « évolution » de la pensée de Platon : il est beaucoup plus constructif de reconnaître qu'elles surgissent des différences entre les *problèmes* que ces méthodes sont censées traiter. C'est cette approche que nous développerons ici, en nous appuyant sur les résultats que nous avons atteints précédemment. Comme nous l'avons vu, la principale différence entre le *Philèbe* et des dialogues tels que le *Sophiste* et le *Politique* tient au fait que, tandis que le problème de ces deux dialogues était lié à un *onoma* dont il fallait donner le *logos*, le problème du *Philèbe* surgit d'emblée au niveau des *logoi*, et plus précisément au niveau d'un *logos* prédicatif de la forme « le plaisir est bon ». Nous allons essayer de montrer que toutes les dissemblances qui peuvent être observées entre la méthode du *Philèbe* et celle de ces dialogues dérivent de cette différence initiale.

Le premier sujet de controverse est le statut de ce à quoi la méthode décrite est censée s'appliquer. La manière dont Socrate commence sa présentation est très ambiguë : les anciens, dit-il, qui étaient meilleurs que nous et vivaient plus près des dieux, nous ont transmis cette révélation que ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὑτοῖς σύμφυτον ἐχόντων (16 c9–10). Le principal problème soulevé par cette phrase est la référence de l'expression τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι. E. Benitez a relevé quatre interprétations qui en ont été proposées[84]. Un premier sujet de désaccord concerne l'adverbe ἀεί : doit-on le rapporter à λεγομένων, comme l'ordre des mots le suggère, auquel cas il signifierait simplement « à chaque fois », ou plutôt à εἶναι, auquel cas nous pourrions le comprendre comme une référence à l'éternité et traduire, avec Striker, « les choses dites être éternelles » ? Dans le second cas, cette expression se

[83] Pour une confrontation détaillée (et à notre sens concluante) entre les méthodes du *Phèdre*, du *Sophiste*, du *Politique* et du *Philèbe*, cf. Benitez (1989), pp. 43–48, qui distingue des critères de comparaison contextuels, linguistiques et objectifs. Voir aussi Hampton (1990), pp. 25–27.

[84] Benitez (1989), pp. 39–42.

référerait seulement aux Idées, comme le veulent notamment Crombie, Striker et Moravcsik. Cependant, cette interprétation, bien que possible d'un point de vue syntaxique, n'est pas nécessaire, car le terme ἀεί a fréquemment un sens plus faible chez Platon en général et dans le *Philèbe* en particulier—par exemple en 15 d5, où nous avons rencontré l'expression ἕκαστον τῶν λεγομένων ἀεί, qui signifiait « tout ce qui est à chaque fois dit », et en 16 d1, c'est-à-dire deux lignes après la présente occurrence, où il peut également être traduit par « toujours » au sens de « à chaque fois ». La traduction « ce qui est à chaque fois dit être » est donc tout aussi plausible d'un point de vue philologique—à vrai dire, elle correspond à une manière plus naturelle de lire le grec[85]. Toutefois, cette expression elle-même a été comprise de trois manières différentes : comme se référant aux choses sensibles seulement (Gosling, Rist), auquel cas les choses sensibles seraient les seules à être unes et multiples et à avoir un *peras* et une *apeiria* en elles ; comme se référant à la fois aux sensibles et aux intelligibles, mais de manière séparée, ce qui signifie que tant les choses sensibles que les Idées seraient faites de ces principes (Waterfield, Sayre, Shiner) ; ou encore comme se référant aux sensibles et aux Idées, mais collectivement, c'est-à-dire à l'ensemble ouvert des entités nommées par des termes généraux, au sens où dans cet ensemble, nous pourrions découvrir de l'un et du multiple, du *peras* et de l'*apeiria*, ce qui ne signifierait pas pour autant que chacune de ses instances serait elle-même constituée de ces deux principes (Benitez).

En dépit de leurs oppositions, ces interprétations partagent un présupposé commun : elles assument toutes que la différence entre les choses sensibles et les Idées est déjà faite à ce niveau. Or cette assomption ne semble pas justifiée : au contraire, cette différence ne sera opérée que par la dialectique elle-même, qui commencera par *poser* une Idée (θεμένους, 16 d2 ; cf. τίθεσθαι, 15 a5). En revanche, à ce niveau préliminaire, nous n'avons encore affaire qu'à des *logoi*. En effet, il serait bon de nous souvenir du contexte général dans lequel ce passage intervient :

---

[85] Cf. Löhr (1990), p. 115, qui fait remarquer que si Platon avait voulu se référer aux êtres éternels, il aurait plus probablement écrit τῶν λεγομένων ἀεί ou τῶν λεγομένων εἶναι ἀεί. Remarquons que Löhr finit pourtant par admettre l'interprétation de Striker (cf. pp. 178–179), ce qui montre que la philologie ne permet pas de trancher dans ce débat.

après avoir cité les problèmes de l'un et du multiple, Socrate élucide leur origine, qu'il localise dans les *logoi* ; il montre ensuite que le traitement sophistique de ces *logoi* produit les problèmes puérils de l'un et du multiple, et va à présent se tourner vers l'origine des problèmes sérieux, à savoir le traitement dialectique de ces mêmes *logoi*. Dans ces conditions, le point de départ de la dialectique doit être identique au point de départ de la sophistique, à savoir l'un et le multiple véhiculés par les *logoi* eux-mêmes. Cette interprétation est confirmée par la formulation des deux passages : en 15 d4–6, l'identification de l'un et du multiple était attribuée à nos *logoi*, « dans tout ce qui est à chaque fois dit » (τῶν λεγομένων ἀεί) ; ici, les anciens affirment que « ce qui est à chaque fois dit être » (τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι) est à la fois un et multiple. Ce parallélisme est souvent négligé par les commentateurs[86], mais il est très instructif : il suggère que dans cette expression, l'accent devrait être mis bien plutôt sur λεγομένων que sur ἀεί ou εἶναι[87]. Or comme nous l'avons vu, la fonction du passage précédent était précisément de transférer la cause de l'identification de l'un et du multiple à la structure des *logoi* eux-mêmes, c'est-à-dire aux relations entre au moins deux *onomata*. Dans la mesure où ce qui nous occupe à présent est la situation qui précède la dialectique, les *onomata* en question ne peuvent être que des termes généraux. Intégrés dans un *logos*, et plus précisément dans un *logos* prédicatif, un terme général semble devenir à la fois un et multiple, soit parce que plusieurs attributs en sont prédiqués, soit parce qu'il est lui-même prédiqué de plusieurs sujets. Le contexte suggère donc que contrairement à une assomption pratiquement universelle, nous ne devrions pas prendre le verbe εἶναι qui apparaît dans l'expression τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι dans son sens existentiel, mais bien plutôt dans son sens prédicatif[88] : ce qui est un et multiple est un terme général *pour autant qu'il est dit être*, c'est-à-dire *pour autant qu'il est intégré dans un* logos, et plus particulièrement dans un *logos* qui

[86] Une exception notable est Natorp (1994), pp. 314–315. Voir aussi Kucharski (1949), p. 308, n. 2, et Benitez (1989), pp. 41–42.

[87] De ce point de vue, il est intéressant de remarquer que Damascius laisse de côté le verbe εἶναι lorsqu'il cite ce texte (*Commentaire sur le* Philèbe, §62, p. 31 ; voir Benitez (1989), p. 40).

[88] Nous verrons d'ailleurs dans le Chapitre XIII que ces deux sens du verbe εἶναι sont liés.

contient le verbe « être ». Notons d'ailleurs que la prédication est la seule manière dont le plaisir et la pensée, auxquels la méthode ici décrite est censée s'appliquer, ont été dits être jusqu'à présent dans le dialogue : il n'a encore jamais été question de leur existence, mais seulement du fait qu'ils soient bons ou non.

« Ce qui est toujours (ou à chaque fois) dit être » ne correspond donc ni aux choses sensibles ni aux Idées, mais aux termes généraux intégrés dans des *logoi* prédicatifs. Le fait que de tels termes soient à la fois uns et multiples concerne moins leur référence (qui est plutôt une caractéristique des termes généraux *en tant que tels*, indépendamment de leur intégration dans un *logos*) que leur sens : lorsque plusieurs attributs sont prédiqués d'un terme général, ou lorsque ce terme général est prédiqué de plusieurs sujets différents, son sens semble se démultiplier, bien que le fait qu'il reste le même suggère qu'il conserve d'une certaine manière également le même sens. À ce niveau, le problème n'est pas qu'un terme général se réfèrerait à la fois à des Idées et à des choses sensibles particulières, comme le comprend Benitez, mais plutôt que sa référence est *indéterminée* au sens fort du terme, parce que son sens demeure confus. La différence entre le sensible et l'intelligible n'est pas présupposée à ce stade : son introduction représentera précisément la première étape du traitement de ce problème.

Si cette interprétation est correcte, les anciens n'ont encore rien dit de nouveau jusqu'à présent : ils se sont contentés de répéter l'affirmation précédente de Socrate selon laquelle l'identification de l'un et du multiple surgissait par le fait des *logoi*. L'élément réellement neuf intervient dans la seconde partie de la phrase : d'une part (μέν), ce qui est toujours dit être est fait d'un et de multiple ; d'autre part (δέ), il a du *peras* et de l'*apeiria* naturellement associés (σύμφυτον) en lui. Comme le fait remarquer G. Striker, les particules μέν… δέ introduisent au moins un léger contraste entre cette partie de la phrase et la précédente[89]. Il ne semble donc pas correct d'identifier purement et simplement le fait d'être un et multiple au fait d'avoir en soi du *peras* et de l'*apeiria* : on ne peut établir une correspondance

[89] Striker (1970), p. 18.

stricte entre l'un et le *peras*, d'une part, et entre le multiple et l'*apeiria*, d'autre part[90]. Cependant, le sujet de chacune de ces affirmations doit être le même, à savoir un terme général intégré dans un *logos* prédicatif et considéré sous le rapport de son sens. C'est cela qui a du *peras* et de l'*apeiria* naturellement associés en lui, et non l'éventuelle réalité extra-linguistique à laquelle il se réfère ; quant au fait que cette association est « naturelle », il doit être rapproché du fait que l'identification de l'un et du multiple résulte d'un *pathos* immortel et impérissable des *logoi* eux-mêmes en nous[91]. Dans ce contexte, la meilleure traduction des termes *peras* et *apeiria* semble être respectivement « détermination » et « indétermination » : le sens d'un terme général est à la fois déterminé et indéterminé.

Mais comment passe-t-on de l'affirmation selon laquelle le sens d'un terme est à la fois un et multiple à la reconnaissance du fait qu'il a de la détermination et de l'indétermination naturellement associées en lui ? Ce passage est l'œuvre de la dialectique. On peut distinguer trois étapes dans ce processus.

b. Le rassemblement

Socrate décrit la première étape de la manière suivante :

> Ces choses étant organisées de cette manière [*scil.* étant à la fois unes et multiples, contenant de l'*apeiria* et du *peras*], nous devons donc toujours chercher une Idée une (μίαν ἰδέαν) pour tout, après l'avoir à chaque fois posée (θεμένους)—car nous l'y trouverons présente (...) (16 c10–d2)

Cette étape, qui correspond à la remontée à un principe anhypothétique décrite dans la *République*, n'est autre que ce qui est nommé « rassemblement » (συναγωγή) dans le *Phèdre*. Le vocabulaire de la section ultérieure consacrée aux quatre genres, dont nous verrons qu'elle est une application de la méthode

[90] Comme le font par exemple Letwin (1981), p. 188, et Sayre (1983), p. 120.

[91] On objectera certainement à cette interprétation qu'elle semble incompatible avec 23 c9–10, où l'*apeiron* et le *peras* sont clairement considérés comme appartenant aux choses elles-mêmes plutôt qu'au sens des termes généraux. Nous verrons pourtant que ce passage ne contredit pas l'interprétation ici proposée, dans la mesure où la raison pour laquelle les choses peuvent elles-mêmes être considérées comme composées d'*apeiron* et de *peras* est qu'elles résultent de la dialectique (humaine ou divine), qui commence par traiter des termes généraux.

ici décrite, est clair sur ce point[92]. Néanmoins, ce rassemblement diffère de ceux que nous trouvons dans le *Phèdre*, le *Sophiste* et le *Politique* en ce qu'il consiste à remonter non pas à un genre supérieur sous lequel le terme qui nous occupe pourrait être subsumé, mais à l'Idée qui correspond à ce terme général elle-même—par exemple, dans le cas du plaisir, nous devons passer du simple terme général indéterminé « plaisir » à l'Idée du plaisir elle-même. Comme nous l'avons vu, cette différence doit être attribuée au fait que le but de la méthode actuelle n'est pas de donner le *logos* d'un terme comme « plaisir », mais d'examiner si le bien peut être une différence du plaisir, ce qui implique que nous distinguions les espèces du plaisir lui-même.

Afin de comprendre ce processus, il convient de commencer par remarquer que Socrate affirme très clairement que l'Idée est *posée*, et non « découverte » par une sorte de mystérieuse intuition intellectuelle. Plus précisément, Socrate dit explicitement que cette Idée peut être découverte *dans la mesure même où elle a d'abord été posée*[93]. Afin de découvrir une Idée, nous devons commencer par assumer qu'elle se trouve là où nous la cherchons—ce qui suppose que nous ayons déjà résolu le premier problème sérieux de l'un et du multiple. Dans ces conditions, la simple position de cette Idée ne suffit pas encore à nous révéler son *contenu* : si ce contenu n'est pas déjà connu avant d'appliquer la dialectique, ce n'est pas le rassemblement qui pallie ce manque. Poser une Idée dans ce cas consiste simplement à assumer que ce contenu *peut* être connu, dans la mesure où il peut être considéré comme parfaitement déterminé en lui-même ; mais ce contenu devra être atteint par d'autres moyens. Cette remarque prendra tout son sens lorsque nous étudierons les exemples d'application de la méthode divine, dont nous verrons qu'ils en distinguent deux usages possibles. Pour le moment, retenons que la position d'une Idée est purement *formelle* : elle consiste simplement à assumer

---

[92] Cf. 23 e5 : συναγαγόντες ; 25 a3 : συναγαγόντας ; et 25 d6–7, où l'insistance sur ce point est particulièrement visible, puisque ces deux lignes comptent pas moins de trois occurrences de cette notion : συνηγάγομεν, συναγαγεῖν, puis à nouveau συνηγάγομεν (on trouve une occurrence supplémentaire de συναγομένων en 25 d8 dans le texte des manuscrits, mais comme nous le verrons dans la n. 65 du Chapitre IV, elle doit être soit corrigée, soit comprise comme se référant à un autre processus).

[93] Natorp (1994), p. 317 insiste avec raison sur ce point, et n'hésite pas à qualifier cette approche de « presque kantienne ».

qu'*il y a* une Idée qui correspond au terme général envisagé, sans pouvoir encore par elle-même nous faire connaître le contenu de cette Idée.

Or le fait que nous ayons à *poser* l'Idée correspondant au terme général d'où nous sommes partis interdit de confondre un terme général avec l'Idée qui lui correspond. Contrairement à ce qu'on assume trop souvent, une Idée *n'est pas* la simple hypostase du sens d'un universel, sans quoi on ne pourrait plus comprendre cette première étape de la dialectique. La principale différence entre un universel et une Idée tient au fait que le sens du premier est à la fois un et multiple, comme nous l'avons vu, tandis que l'Idée est seulement *une* ; elle n'inclut pas la référence à la multiplicité constitutive de la notion d'universel, mais correspond seulement à son unité. Nous avons déjà insisté sur ce point plus haut : si la dialectique permet au dialecticien de voir comment l'unité originelle (τὸ κατ' ἀρχὰς ἕν) est à la fois une et multiple (16 d5–7), c'est parce que cette unité originelle n'est précisément pas l'Idée qui a été prise comme genre, mais le terme général dont il est parti ; quant au genre, il correspond au rapport sous lequel cette unité originelle est une, alors que les espèces représentent le rapport sous lequel elle est multiple[94]. À la différence des universaux, les Idées n'incluent donc pas en elles-mêmes la potentialité d'être prédiquées de différents sujets[95]. En ce sens déjà, les Idées ne sont pas des concepts. À cette différence entre les Idées platoniciennes et des concepts s'ajoute une seconde, à savoir que les Idées doivent être posées comme étant *hors de notre pensée*. Cette caractéristique doit être bien comprise : en effet, même en acceptant la distinction opérée par Shiner entre concepts et conceptions, les premiers étant impersonnels et les seconds per-

---

[94] Cf. *supra*, pp. 65–66.

[95] De ce point de vue, nous ne pouvons être d'accord avec Hampton (1988), p. 108, qui écrit : « Les Formes pourraient être considérées comme *apeira* dans le sens où elles peuvent être instanciées d'un nombre infini de manières. Ce *n*'est *pas* une manière détournée de décrire les instances sensibles d'une Forme, mais une manière de caractériser le *pouvoir* qu'a la forme d'être instanciée » (souligné dans le texte). Dans le même sens, voir Striker (1970), p. 29, et Löhr (1990), p. 179 (qui, tout en critiquant Striker, défend finalement une interprétation assez semblable). Bien que notre interprétation de la fonction de l'*apeiron* soit très proche, nous ne pensons pas que celui-ci appartienne aux Idées elles-mêmes : comme nous allons le voir, il appartient seulement à la *pensée* des Idées.

sonnels[96], les Idées platoniciennes ne peuvent être réduites à des concepts ainsi compris : car tandis qu'un concept suppose par définition la possibilité d'être présent *en tant que tel* dans notre pensée, l'Idée demeure toujours *en elle-même*, et ne peut dès lors jamais être *en nous* ; lorsque nous la pensons, ce qui est présent dans notre pensée n'est pas l'Idée elle-même, mais seulement la pensée (ou la connaissance) de cette Idée, c'est-à-dire, si l'on veut, le concept qui lui correspond—deux choses qui sont clairement distinguées dans le *Parménide* (132 b3–c11) et la *Lettre VII* (342 a7–e2). L'Idée n'est pas une pensée, elle est le corrélat objectif de ce type de pensée qu'est l'intelligence. Remarquons que ces deux différences entre Idées et concepts sont liées : c'est précisément parce que les Idées sont de pures unités qu'elles demeurent nécessairement transcendantes à la pensée, car toute pensée ne peut naître que sur fond d'indétermination, qui implique toujours la référence potentielle à une multiplicité, comme nous allons le voir immédiatement.

La position d'une Idée a donc pour but de *séparer* l'unité de la multiplicité contenue dans le terme de départ, que l'usage habituel du langage a pour effet d'identifier. Cependant, cette séparation ne signifie pas pour autant que la multiplicité est oubliée, dans la mesure où nous ne pouvons précisément pas penser l'unité de l'Idée de manière absolument isolée. C'est pourquoi d'un point de vue dialectique, toute position d'une Idée est en même temps un *rassemblement* : elle pose *dans le même mouvement* l'unité de l'Idée et la multiplicité qui lui correspond, à savoir la multiplicité de ses participants. Insistons cependant sur le fait que tout comme la position de l'Idée, celle de la multiplicité est purement *formelle*. En effet, elle ne consiste nullement à *énumérer* tous les participants de cette Idée, tâche qui serait à la fois impossible et inutile, mais demeure pour une bonne part virtuelle : elle signifie seulement que tous ces participants sont virtuellement *disponibles* pour la pensée[97]. L'Idée est donc

[96] Cf. Shiner (1974), p. 13 : « Les conceptions sont personnelles (privées ? subjectives ?). Des individus ou des groupes d'individus ont des conceptions des choses. (…) Les concepts, d'un autre côté, sont impersonnels. Ils ne sont pas nécessairement propres à des individus ou à des groupes d'individus, et leur existence n'est liée à aucune espèce d'accord entre les membres d'un groupe ».

[97] On peut s'en convaincre en remarquant que plus loin dans le dialogue, dès que la marque distinctive du plus et du moins a été apposée sur le genre

d'emblée pensée comme enveloppée par ce halo de généralité. Cela ne signifie pas que nous pensions effectivement tous ses participants comme des entités distinctes les unes des autres, mais seulement qu'ils sont potentiellement présents à notre pensée au moment même où nous pensons l'Idée que nous avons posée. Dans le vocabulaire du *Philèbe*, on dira que la position d'une Idée révèle en même temps un *apeiron*.

Le sens de l'expression τὸ ἄπειρον est très débattu. La plupart des commentateurs considèrent que l'*apeiron* n'apparaît que lors de la troisième étape de la dialectique, où il désignerait le nombre infini des choses particulières, par opposition au nombre limité des espèces. Cette interprétation soulève toutefois plusieurs problèmes, notamment parce qu'elle rend nécessaire de conférer au terme *apeiron* dans ce passage une signification différente de celle qu'il aura dans le passage ultérieur relatif aux quatre genres (23 c4–27 c2). Certains commentateurs ont choisi d'assumer cette contradiction apparente sans explication supplémentaire[98]. Mais une telle assomption n'est guère défendable, puisque Socrate se réfère explicitement à cette mention antérieure du terme lorsqu'il introduit les quatre genres (cf. 23 c7–12). De plus, même dans le présent passage, interpréter l'*apeiron* comme renvoyant au nombre infini des choses particulières est incompatible avec la première phrase de cette description de la dialectique, selon laquelle ce qui est à chaque fois dit être a du *peras* et de l'*apeiria* naturellement associés en lui-même. Même s'il est vrai que cette phrase se réfère au résultat du processus, comme nous l'avons suggéré, elle ne peut s'accommoder à une interprétation de l'*apeiron* qui y voit la pluralité infinie des choses particulières. Par ailleurs, cette interprétation est incapable d'expliquer pourquoi la dialectique peut être décrite dans les termes d'une imposition d'un

---

de l'*apeiron*, tous ses membres, *y compris ceux qui n'ont pas été cités plus tôt*, sont considérés comme ayant été rassemblés dans ce genre. Cf. 25 c8–11, où Socrate dit qu'ils ont précédemment placé dans l'unité de la nature qui accepte le plus et le moins (τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον) le plus sec et le plus humide, le plus et le moins (ici πλέον καὶ ἔλαττον), le plus rapide et le plus lent, le plus grand et le plus petit—alors que ni la première paire, ni la troisième, ni la quatrième n'ont été mentionnées auparavant. Cela montre clairement que le rassemblement est un processus *virtuel* qui nous dispense d'énumérer tous les cas particuliers. C'est d'ailleurs de cette manière que Socrate le présente en 24 e4–5, où il refuse explicitement de passer en revue tous les membres du genre.

[98] Voir par exemple De Chiara-Quenzer (1992), pp. 360–362.

peras sur un *apeiron*, car cette pluralité de choses particulières ne peut être réduite par la dialectique—le nombre des choses particulières qui participent à une Idée étant exactement le même à la fin du processus qu'au début. Or les exemples introduits plus tard afin d'illustrer la méthode montrent clairement que la dialectique accomplit une telle imposition. Bien plus, ces exemples suggèrent que l'*apeiron* n'apparaît pas seulement à la fin du processus, mais est présent dès le début, à savoir dès la position de l'unité (voir surtout 17 b3–4 et *infra*).

Ces problèmes ne peuvent être évités en considérant, avec J.M. Moravcsik, que ce qui est ici en question n'est pas le nombre indéterminé des *choses particulières* qui participent à une Idée, mais l'ensemble des *universaux* qui tombent sous un autre universel[99]. Cette interprétation ne fait que transposer le problème des choses particulières aux universaux. Or il nous semble que l'erreur commune à toutes ces interprétations est d'assumer dès le début que ce qui est rassemblé est déjà un ensemble d'entités *discrètes*, suffisamment déterminées pour nous permettre de distinguer entre choses particulières et universaux. Mais cela correspond à ce qui adviendra après que le *peras* aura été appliqué à l'*apeiron*, non à l'*apeiron* lui-même : en et par lui-même, l'*apeiron* est absolument indéterminé[100]. Loin d'être incompatible avec l'expression ἄπειρον πλήθει (« *apeiron* en multiplicité ») que l'on trouve plus loin dans le dialogue (cf. 17 b4, 27 e8), cette interprétation semble la seule qui lui donne un sens satisfaisant. En effet, cette expression ne peut en aucune manière se référer à un *nombre* infini ou illimité, puisque le nombre appartient au *peras*, comme nous le verrons, et que l'*apeiron* est précisément ce qui manque de quelque *peras* que ce soit. Cette expression se réfère donc à une multiplicité qui n'est pas un nombre, c'est-à-dire, selon la conception grecque du nombre que nous examinerons dans la prochaine section, qui ne consiste pas en une collection d'unités discrètes et homogènes déjà distinguées les unes des autres.

[99] Moravcsik (1979), pp. 88–89.

[100] De ce point de vue, il est intéressant de remarquer que J.M. Moravcsik compare la présente méthode à la relation entre déterminable (*determinable*) et déterminé (*determinate*), qui ne réserve aucun rôle au *peras* (le déterminé ne pouvant correspondre qu'au mélange) ; une telle interprétation induit naturellement à penser que l'*apeiron* contient déjà le *peras* en lui-même. Nous examinerons cette interprétation plus en détail dans la section suivante.

D'ailleurs, cette interprétation est confirmée par l'exemple de Theuth cité plus loin pour illustrer la méthode divine. Theuth – ou plutôt un dieu ou un homme divin—doit distinguer les lettres de l'alphabet grec afin d'instituer la *grammatikè tekhnè*. Pour ce faire, il doit commencer par poser le son vocal comme genre à diviser. Or comme le remarque D.A. Kolb, cette position le met en présence non pas de la variété infinie de sons déjà individués, mais d'un son indéfini. En réalité, « Theuth ne parvient pas à entendre des sons individuels avant la fin du processus »[101]. Dans ces conditions, le problème du statut des entités rassemblées est un faux problème : elles ne sont *ni* des choses particulières *ni* des universaux, parce qu'elles ne sont même pas encore des entités ; elles forment simplement un halo indifférencié qui accompagne l'unité que nous posons comme la *possibilité* pour cette Idée d'être participée.

C'est pourquoi l'*apeiron* ne devrait pas être pris dans un sens exclusivement extensionnel. Si l'expression « *apeiron* en multiplicité » renvoie à une multiplicité indifférenciée, alors elle n'est pas plus une notion extensionnelle qu'intensionnelle : elle peut se référer soit à la multiplicité illimitée et indifférenciée des participants à l'Idée que nous posons, qui sont virtuellement présents à notre pensée, soit à la part d'indétermination de notre pensée lorsque nous pensons cette Idée, qui peut être déterminée de plusieurs manières différentes. Ces deux aspects sont corrélatifs, et toute action sur l'un implique une action sur l'autre : toute limitation de la multiplicité des participants implique une détermination de l'indétermination de notre pensée, et inversement[102]. Le but du rassemblement est précisément de faire le pont entre ces deux aspects et de permettre au dialecticien de passer de l'un à l'autre. Plus précisément, l'aspect « extensionnel » est l'instrument qui permet au dialecticien de déterminer sa pensée, par exemple en utilisant le contraste entre plusieurs participants pour découvrir les différences qui les distinguent. Et dans la mesure où toute détermination ultérieure réduira la multiplicité des participants, cet aspect pourra également servir de cri-

[101] Kolb (1983), p. 500. Cf. 18 b6–7 : ἐπειδὴ φωνὴν ἄπειρον κατανόησεν εἴτε τις θεὸς εἴτε καὶ θεῖος ἄνθρωπος. Kolb montre que le terme ἄπειρον ne peut être qu'un adjectif dans cette phrase.

[102] Comparer Davidson (1990), pp. 94–100.

tère pour tester l'exhaustivité de son activité déterminante. Cette circulation incessante entre « extension » et « intension » est rendue possible par l'ambiguïté intrinsèque du terme *apeiron*, qui se réfère à tout ce qui est indéfini, que ce soit quantitativement (auquel cas on peut le traduire par « illimité », à condition de ne pas comprendre ce terme comme se référant à un *nombre* illimité, mais plutôt à l'illimitation qui l'empêche d'être un nombre au sens grec du terme) ou qualitativement (auquel cas on le traduira plutôt par « indéterminé »)[103]. Le fait que la position d'une Idée puisse mettre au jour un *apeiron* ayant ces deux aspects résulte du fait que le rassemblement est un processus *virtuel* plutôt qu'une énumération de participants déjà différenciés.

De manière générale, nous pouvons provisoirement[104] proposer cette définition purement négative de l'*apeiron* : l'*apeiron* est l'indétermination ou l'illimitation au sens de ce qui *échappe* à la détermination ou à la limitation. De ce point de vue, l'*apeiron* est l'opposé de la pensée, voire son ennemi, et cet antagonisme est renforcé par le jeu de mots sur ce terme, identique en grec à celui qui signifie « inexpérimenté »[105]. Or quelque chose peut échapper à la détermination en trois sens, dont chacun est lié à une étape de la dialectique :

(1) Au sens où il n'a pas encore été déterminé. Dans ce cas, l'indétermination est seulement provisoire, et demande à être déterminée. C'est cette espèce d'indétermination qui est mise au jour par le rassemblement.

(2) Au sens où il résulte d'une mauvaise tentative de détermination. On trouve un exemple de cette situation dans le *Politique*, où nous apprenons qu'une division des êtres humains en Grecs et barbares laisserait les prétendus barbares ἄπειροι, parce qu'ils ne partagent pas de caractère spécifique (262 c10–d6). (Les barbares sont seulement des hommes qui ne sont pas grecs : il s'agit là d'une détermination purement négative, qui ne peut dès lors faire office de détermination au sens propre du terme.)

---

[103] Pour d'autres tentatives de relier les deux sens de l'*apeiron*, voir Miller (1990), p. 336, n. 16, et Barker (1996), p. 157.

[104] Une analyse complète de l'*apeiron* ne sera possible que dans le cadre de la division quadripartite (cf. Chapitre IV).

[105] Voir en particulier 17 e3–6 : τὸ δ' ἄπειρόν σε ἑκάστων καὶ ἐν ἑκάστοις πλῆθος ἄπειρον ἑκάστοτε ποιεῖ τοῦ φρονεῖν καὶ οὐκ ἐλλόγιμον οὐδ' ἐνάριθμον, ἅτ' οὐκ εἰς ἀριθμὸν οὐδένα ἐν οὐδενὶ πώποτε ἀπιδόντα.

(3) Au sens où nous avons atteint le terme du processus de détermination et où toutes les déterminations pertinentes ont été effectuées. L'indétermination résiduelle est alors considérée comme définitive, dans la mesure où elle n'est pas pertinente relativement au contexte particulier dans lequel la dialectique prend place. Néanmoins, même dans ce cas, l'*apeiron* ne se réfère pas au nombre infini des choses particulières en tant que telles, mais plutôt à ce qui dans ces êtres n'a pas été déterminé par la dialectique[106]. Nous reviendrons sur ce point.

Le problème de la démarche des éristiques tient au fait qu'ils confondent le premier sens avec le troisième : lorsqu'ils posent l'un, ils considèrent que l'indétermination que cette position révèle est définitive et ne peut être réduite. Ils passent immédiatement de l'un à l'*apeiron*, et inversement. Au contraire, le dialecticien considère l'*apeiron* mis au jour par le rassemblement comme *provisoire* et comme devant être déterminé. Pour lui, plutôt qu'un arrêt, l'*apeiron* est un *motif* de division et de détermination. Afin de progresser, la pensée a besoin d'être confrontée à son autre, à ce qui lui échappe, et telle est la fonction de l'*apeiron*[107]. Dans ces conditions, la position d'une Idée a précisément pour but de rendre la dialectique possible : le rassemblement appelle nécessairement son complément, à savoir la division.

Mais quel est le statut ontologique de l'*apeiron* ? Étant donné qu'il correspond à la multiplicité indéterminée des participants à l'Idée posée comme point de départ, et que l'Idée n'est pas un universel, ce qui implique qu'elle n'inclut pas la référence à la multiplicité, il ne peut appartenir à l'Idée elle-même. Nous verrons que la suite du dialogue, notamment la division quadripartite et la classification des sciences, confirmeront cette conclusion. Les Idées n'incluent pas l'indétermination en elles-mêmes : leur principale caractéristique est au contraire d'être complètement déterminées, par contraste avec les choses sensibles qui en

---

[106] Comparer Gosling (1975), p. xiii : « L'expression « *apeiron* » n'indique pas le nombre indéfini des choses particulières, mais le résidu intraitable des phénomènes ». Cependant, ce sens n'est valide que pour l'*apeiron* qui demeure à la fin du processus et ne peut être généralisé.

[107] C'est pourquoi nous ne pouvons être d'accord avec Stenzel (1973), p. 146, qui écrit : « L'ἄπειρον est, pour Platon, à la fois indéterminé et indéterminable ». Cette interprétation ne prend pas en compte le fait que l'*apeiron* est présent dès le début du processus, comme le montrent les exemples.

participent. Pourtant, il reste vrai que l'*apeiron* est présent dans notre pensée lorsque nous posons une Idée. Nous devons dès lors distinguer entre l'Idée elle-même et la manière dont nous la pensons : bien que l'Idée n'inclue aucune part d'indétermination, *nous* ne pouvons la penser indépendamment de sa référence à la multiplicité de ses participants, qui apparaît comme une indétermination demandant à être déterminée. L'*apeiron* n'apparaît que lorsque *nous* confrontons l'Idée que nous posons à ses participants pris de manière indéterminée ; et si la dialectique consiste à déterminer l'indéterminé, comme nous allons le voir, ce n'est pas au sens où elle déterminerait l'Idée elle-même, mais seulement au sens où elle détermine la pensée afin de nous permettre de penser des Idées de plus en plus complexes, dont chacune est pour sa part pleinement déterminée en elle-même. Les Idées ne sont pas ce qui est déterminé par la dialectique, mais ce que la dialectique nous permet de *penser*.

À ce niveau, le dialecticien a seulement posé une Idée ; mais cette simple position a révélé un champ d'indétermination dans sa pensée, qu'il s'agit à présent de déterminer. Telle est la tâche de la division.

c. La division

Socrate décrit la seconde étape en ces termes :

> une fois que nous avons saisi ⟨cette Idée⟩, nous devons examiner si, après une, il y en a deux de quelque manière, ou, si ce n'est pas le cas, trois ou quelque autre nombre (τινα ἄλλον ἀριθμόν), et ⟨nous devons procéder⟩ de la même manière pour chacune de ces unités (τῶν ἓν ἐκείνων ἕκαστον), jusqu'à ce qu'on ne voie pas seulement que l'unité originelle (τὸ κατ' ἀρχὰς ἕν) est une et multiple et illimitée (ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρα), mais aussi combien (ὁπόσα) elle est (…) (16 d3–7)

Le fait que ce texte décrive la division ne fait aucun doute, dans la mesure où le terme διαίρεσις apparaît un peu plus tard en connexion avec ce procédé[108]. Cependant, sa description pré-

[108] Cf. 20 c4 : τὴν διαίρεσιν εἰδῶν ; voir aussi 20 a5–6 : ἡδονῆς εἴδη σοι καὶ ἐπιστήμης διαιρετέον. Rappelons que si notre interprétation des problèmes sérieux de l'un et du multiple est correcte, le terme διαιρέσεως qui apparaît en 15 a7 renvoie déjà à ce procédé. De ce point de vue, Striker (1970), p. 31, n. 2, a parfaitement raison de critiquer Trevaskis (1960), qui s'appuie sur la prétendue absence de cette terminologie pour nier que la méthode ici décrite soit la

sente des différences évidentes avec la manière dont elle est utilisée dans le *Sophiste* et la première partie du *Politique*, en particulier le fait qu'elle ne semble pas ici devoir être nécessairement dichotomique et qu'elle divise chaque espèce qu'elle découvre et non seulement « celle de droite » (cf. *Sophiste*, 264 e1–2).

Ces différences, auxquelles s'ajoute l'usage des termes *peras* et *apeiron*, ont conduit plusieurs commentateurs à nier que la méthode ici décrite corresponde à une méthode de division au sens classique du terme, à savoir à la division d'un genre en ses espèces au moyen de différences. C'est notamment le cas de J.M. Moravcsik, qui propose d'interpréter le type de division dont il est ici question dans les termes de la relation entre déterminable (*determinable*) et déterminé (*determinate*), distinguée par le logicien W.E. Johnson de la relation entre genre et espèce[109]. La principale caractéristique d'une telle relation est qu'elle n'admet pas de troisième terme entre le déterminable et le déterminé qui dans la relation entre genre et espèce correspondrait à la différence. Les exemples le plus souvent cités sont la couleur et la figure : selon cette théorie, la relation entre la couleur et le rouge, le jaune ou le vert ne serait pas une relation entre un genre et ses espèces, car nous ne pourrions pas penser de différences indépendantes qui soient distinctes de ces couleurs elles-mêmes et soient ajoutées au genre afin de les constituer. On devrait donc dire que la couleur est le déterminable du rouge, du jaune ou du vert, qui en sont les déterminés, cette détermination n'ayant besoin d'aucun terme extérieur pour s'actualiser : en fait, le déterminable « est, pour parler métaphoriquement, ce d'où les déterminés rouge, jaune, vert, etc., émanent »[110]. Pour cette raison, Johnson refuse explicitement de réduire le déterminable à l'indéterminé, dans la mesure où il a un contenu positif qui nous empêche de confondre différents déterminables les uns avec les

---

diairesis. (Trevaskis développe en réalité une suggestion faite par Vanhoutte (1956a), pp. 137–157).

[109] Moravcsik (1979), pp. 87–93 ; voir aussi Dancy (1984), p. 173. Sur la relation déterminable-déterminé, voir Johnson (1940), pp. 173–185. L'arrière-plan historique de cette relation, ainsi que des précisions et des développements supplémentaires, sont fournis par Prior (1949). On peut également consulter deux discussions plus récentes : Searle (1959) et Armstrong (1978), pp. 101–131.

[110] Johnson (1940), p. 174.

autres. La couleur n'est pas la figure, même si toutes deux ne sont que des déterminables et non des déterminés.

Comme nous allons tenter de le montrer, le rapprochement de la méthode ici décrite avec la relation entre déterminable et déterminé est effectivement très instructif et peut fournir un bon point de départ à l'analyse. Cependant, leur assimilation pure et simple nous paraît indéfendable. Certains commentateurs ont fait remarquer que nous n'avions aucune raison de penser que Platon avait distingué les deux schémas : au contraire, nous pouvons trouver dans d'autres dialogues des cas qui devraient relever de la relation entre déterminable et déterminés décrits comme des cas de relation entre genre et espèces[111]. Ajoutons que dans le *Philèbe* lui-même, les divisions du plaisir et de la science seront constamment désignées dans les termes de relations entre genre et espèces[112]. D'ailleurs, s'il est vrai que les cas de la couleur et de la figure ont été explicitement cités plus tôt dans ce dialogue (cf. 12 e3–13 a3), c'était précisément en tant qu'exemples de la relation entre genre et espèces : les termes γένος et διαφορότης, ce dernier renvoyant à quelque chose que les parties (μέρη) du genre *ont* (ἔχοντα), apparaissent explicitement dans le texte grec. Dès lors, si vraiment Platon s'attèle ici à la relation entre déterminable et déterminés, force est de constater qu'il ne la considère pas comme incompatible avec celle entre genre et espèces[113]. Il faut ajouter qu'il ne présente pas la méthode ici décrite comme une *alternative* à la méthode de division dichotomique : au contraire, la division d'un genre en *deux* espèces est intégrée comme un cas parmi d'autres possibles. En réalité, tant la consigne de diviser « par moitiés » que celle de diviser « selon un nombre » sont des consignes formelles destinées à nous permettre de *découvrir* des différences. Ayant déjà étudié la première en une autre occasion[114], nous nous attarderons ici sur la seconde, en tâchant de comprendre comment le nombre

[111] Waterfield (1980b), pp. 301–302, n. 40 ; Benitez (1989), pp. 49–51.

[112] Voir par exemple 19 b2–3, 20 a5–6, 20 c4, 31 b4–5, 32 b6–7, 32 c3–5, etc.

[113] De même, Aristote reconnaît explicitement que la couleur est un genre dont les espèces se distinguent en fonction de différences, par exemple διακριτικόν pour le blanc et συγκριτικόν pour le noir. Cf. *Métaphysique*, I, 7, 1057 b4–11.

[114] Dans la première partie de Delcomminette (2000).

peut jouer le rôle de « révélateur » des différences qui divisent un genre.

Pour ce faire, il faut commencer par observer qu'il existe à vrai dire une différence fondamentale entre déterminable et déterminé, d'une part, et *apeiron* et *peras*, d'autre part. En effet, alors que la relation entre les deux premiers implique seulement deux termes, les deux seconds interviennent dans un schéma qui en compte trois[115], comme nous le verrons plus loin : ils doivent être combinés afin de composer un *mélange*. C'est pourquoi l'interprétation de Moravcsik, selon laquelle le *peras* devrait être comparé au déterminé et l'*apeiron* au déterminable, ne peut être correcte, puisque si le déterminé résulte d'une détermination du déterminable (par exemple, si le rouge résulte d'une détermination de la couleur), il doit bien plutôt correspondre au *mélange* d'*apeiron* et de *peras*. Dans ces conditions, le *peras* ne peut être quant à lui que la *détermination* qui accomplit ce passage du déterminable au déterminé—c'est-à-dire le troisième terme que cette relation alternative était précisément censée évacuer.

L'omission de ce troisième terme est aisément compréhensible dans le cadre d'une logique extensionnelle comme celle de Johnson, où le déterminable peut effectivement être identifié à la classe des déterminés correspondants. C'est sans doute ce que veut dire Johnson lorsqu'il écrit que le déterminable « génère une série définie de déterminés », processus qu'il illustre par le déterminable « moins que 4 » dont il dit qu'il génère 3, 2, 1, etc., « au sens où la compréhension du précédent porte avec elle la notion des suivants »[116]. Aucune détermination ne semble nécessaire pour constituer ces nombres comme déterminés. La compréhension extensionnelle des déterminables est également très claire dans le traitement de la relation entre déterminable et déterminé proposé par Prior[117], ainsi que dans l'interprétation de Moravcsik, qui comprend l'*apeiron* comme se référant à l'éventail (*range*) indéfini des déterminés[118]. Mais une logique extensionnelle ne peut s'occuper que d'unités déjà constituées, alors que

[115] Quatre, pour être exact ; mais le quatrième terme—la cause—peut être passé sous silence pour le moment.
[116] Johnson (1940), p. 177.
[117] Voir Prior (1949), p. 193.
[118] Moravcsik (1979), pp. 88–89.

la méthode de Platon est confrontée à une pure indétermination au sein de laquelle les unités ne sont pas encore distinctes : c'est précisément le processus de la division qui les constituera comme unités déterminées. L'*apeiron* n'est pas la simple collection d'unités déjà déterminées, mais l'indétermination qui précède la constitution de telles unités. Dans ces conditions, *stricto sensu*, l'*apeiron* lui-même ne peut pas plus être identifié au déterminable que le *peras* au déterminé. Cependant, l'*apeiron* n'est pas non plus la pure indétermination, et de ce point de vue la remarque de Johnson demeure valide : il est l'indétermination qui résulte de *tel* rassemblement et qui est envisagée *sous un certain rapport* ; et dès lors il est partiellement responsable des résultats que produira l'imposition du *peras* sur lui. Mais on ne peut dire pour autant que ces résultats « émanent » de l'*apeiron* seul : afin de les produire, nous devons lui appliquer quelque chose de plus, à savoir un *peras*[119].

Ces réserves étant faites, la relation entre déterminable et déterminés peut apporter un éclairage très utile sur la fonction du *nombre* dans le processus de division. L'importance du nombre et du fait de nombrer est soulignée de manière répétée dans le *Philèbe* (cf. 16 d3–e2, 17 b7–9, 17 e3–6, 18 a7–b3, 18 b6–c3, 18 e8–19 a2, 19 b2–4, 23 c4–e2, 27 b4–c2). Socrate l'avait déjà mentionnée dans le *Phèdre* (cf. 270 d6, 273 e1), et l'Étranger d'Athènes y insistera à nouveau dans les *Lois* (cf. surtout I, 633 a8)[120]. Les commentateurs ont souvent tendance à minimiser cette insistance en considérant que la saisie du « nombre correct » des espèces n'aurait d'autre but que de nous assurer que notre division est exhaustive et ne jouerait aucun rôle dans la détermination de ce que sont ces espèces[121]. Cependant, s'il est vrai que Socrate lui-même opère cette distinction entre le ποιόν (ce qu'est chaque espèce) et le ποσόν (combien d'espèces

[119] Comparer Kolb (1983), p. 501 : « Dans de tels cas, nous n'avons pas une foule de choses particulières qui ont seulement besoin d'être classées. Nous *n*'avons *pas non plus* un continuum indifférencié, un pur potentiel que nous pourrions sectionner comme nous le choisirions. Nous avons quelque chose de déjà différencié quant à son caractère générique mais d'encore indéterminé de manières plus spécifiques ».

[120] Sur l'importance méthodologique du nombre dans les *Lois*, cf. Kucharski (1949), pp. 11–24.

[121] Voir par exemple Stenzel (1973), pp. 144–147 ; Gadamer (1994a), pp. 186–187 ; Lloyd (1954), p. 225 ; Benitez (1989), pp. 51–52.

il y a) (cf. 17 b7–8), cela n'empêche pas de penser que ces deux aspects sont intimement liés l'un à l'autre, sans quoi on verrait mal pourquoi Socrate insiste presque exclusivement sur le second d'une manière qui suggère que celui-ci est la condition du premier. Par ailleurs, nous apprendrons plus loin que le nombre appartient au genre du *peras* (cf. 25 a6–b2, d11–e2), et que ce dernier doit être *imposé* sur un *apeiron* plutôt qu'être simplement reconnu comme étant déjà présent en lui. Cela suggère que le nombre joue un rôle beaucoup plus actif que celui d'un simple décompte d'espèces déjà constituées, et contribue bien plutôt à leur constitution elle-même. Afin de comprendre en quel sens il en va ainsi, l'étude d'une caractéristique supplémentaire de la relation entre déterminable et déterminés se révélera très utile.

Johnson écrit :

> Une deuxième caractéristique de nombreux déterminés sous le même déterminable est que les différences entre différentes paires de déterminés peuvent être comparées les unes aux autres ; de sorte que si *a*, *b*, *c*, sont trois déterminés, il existe des cas où nous pouvons dire que la différence entre *a* et *c* est plus grande que celle entre *a* et *b* ; par exemple, la différence entre le rouge et le jaune est plus grande que celle entre le rouge et l'orange. Dans ce cas, les multiples déterminés doivent être conçus comme assumant nécessairement un certain ordre sériel, qui se développe à partir de l'idée de ce qui peut être appelé « l'entre-deux adjectival » (*adjectival betweenness*)[122]. Le terme « entre » est utilisé ici en un sens métaphorique familier dérivé des relations spatiales, et est figurativement imagé tout naturellement sous une forme spatiale. Dès lors, si *b* est qualitativement entre *a* et *c*, et *c* qualitativement entre *b* et *d*, et ainsi de suite, la série complète a son ordre directement déterminé par la nature des adjectifs eux-mêmes. (…) [C]ette caractéristique, qui vaut pour tant de déterminés, donne son sens à une autre règle bien connue de la division logique : *divisio non faciat saltum* : dont l'un des sens paraît être que

[122] Dans la terminologie de Johnson, le substantif correspond au *determinandum*, c'est-à-dire à « ce qui est présenté *pour être* déterminé par la pensée ou la connaissance », tandis que l'adjectif correspond au *determinans*, c'est-à-dire à « ce qui *accomplit* la caractérisation ou la détermination dans la pensée de ce qui est donné pour être déterminé », ces termes ne pouvant être définis que « dans leur relation l'un à l'autre comme étant chacun des fonctions dans une proposition possible » (Johnson (1940), p. 9 ; souligné dans le texte). D'après cette conception, la relation entre déterminable et déterminé appartient à l'adjectif en tant que tel (cf. p. 173) ; d'où l'expression « entre-deux adjectival ».

> nous n'envisageons pas simplement d'énumérer un ensemble de sous-classes coordonnées, mais de les énumérer dans un certain ordre. La règle prescrit que l'ordre dans lequel les sous-classes sont énumérées devrait correspondre à l'ordre d' « entre-deux » prédicable des caractéristiques différenciantes.[123]

Johnson poursuit en distinguant séries discrètes et séries continues de déterminés, les dernières admettant des différences infinitésimales entre un nombre infini de déterminés[124]. Cette précision est très instructive, car elle révèle que le logicien peut considérer les séries discrètes et les séries continues sur le même plan, chacune étant arithmétisable, ce qui n'est possible que dans le contexte des mathématiques modernes, qui ont rendu l'infini susceptible de subir un traitement mathématique[125]. Au contraire, les Grecs définissaient le nombre comme une « multiplicité composée d'unités » (τὸ ἐκ μονάδων συγκείμενον πλῆθος)[126], définition dont on trouve une trace dans le *Philèbe* lui-même, qui précise que les unités en question doivent être *homogènes* (cf. 56 e1–3)[127]. Dans ces conditions, un nombre correspond nécessairement à un ensemble d'entités discrètes (il est un *groupe de choses nombrées*), ce qui implique que seuls les entiers positifs différents de 1 sont des nombres ; tandis qu'un continuum, étant *apeiron*, n'est pas arithmétisable en tant que tel[128]. Par conséquent, si l'*apeiron* en

---

[123] Johnson (1940), pp. 181–182 (souligné dans le texte).

[124] Johnson (1940), pp. 182–183.

[125] La meilleure présentation globale de l'évolution historique du concept d'infini demeure Cohn (1994).

[126] Euclide, *Éléments*, VII, Déf. 2.

[127] Sur la définition grecque du nombre, voir l'ouvrage fondamental de Pritchard (1995), pp. 7–86. L'auteur établit la différence irréductible entre l'ἀριθμός grec et la conception moderne du nombre, et préconise dès lors de ne pas traduire ἀριθμός par « nombre », mais de se contenter de le translittérer. Pour des raisons de commodité, nous préférons quant à nous parler de conception grecque du nombre. L'un des intérêts du travail de Pritchard est de montrer que la définition grecque du nombre, loin de se résumer à une tentative malheureuse de définir la notion intemporelle de nombre, est bien plutôt l'expression adéquate de la conception *grecque* du nombre ; dans cette optique, la « réfutation » de cette définition par G. Frege dans *Les fondements de l'arithmétique* correspondrait en réalité à la prise de conscience de l'inadéquation de cette définition à la conception *moderne* du nombre.

[128] Il est vrai que l'on trouve parfois dans les Dialogues la mention d'un « nombre infini », au sens d' « infiniment grand » : cf. *Parménide*, 144 a6 et *Sophiste*, 257 a6. Il n'en reste pas moins que dans le contexte du *Philèbe*, le nombre, en tant qu'il relève du *peras*, est clairement opposé à l'*apeiron*.

tant que tel peut être rapproché d'un continuum[129], il doit être distingué de ce qui résulte de l'imposition sur lui d'un *peras*, qui correspond au contraire nécessairement à un ensemble de termes *discrets*. Ce point est essentiel, car il signifie que cette imposition est *active* : elle ne se contente pas de *compter* des espèces déjà individuées, mais les *constitue* comme de telles unités. Or, nous venons de le dire, ces unités doivent également être *homogènes*. Analogiquement, cela signifie que les espèces appartenant au même genre doivent toutes avoir été distinguées *sous le même rapport*. Diviser un genre au moyen du nombre implique que nous le divisions sous un certain rapport : l'*apeiron* mis au jour par le rassemblement ne doit pas être considéré comme une pure indétermination, mais comme indétermination *sous un certain rapport*, comparable à ce que Johnson nomme un déterminable. Dénombrer les espèces, c'est donc les distinguer les unes des autres comme des entités discrètes et homogènes selon un rapport unique. De ce point de vue, ce qui importe est moins le nombre correct des espèces en tant que tel que le simple fait que l'ensemble en question *puisse* être nombré, par contraste avec la multiplicité indéterminée et illimitée qui correspond à l'*apeiron*.

Tels sont les premiers enseignements que peut nous fournir la notion de nombre, entendue ici dans son sens purement cardinal. Mais le nombre est encore important sous un autre rapport, et c'est ici que les remarques de Johnson relatives à « l'entre-deux adjectival » trouvent leur place. La possibilité de comparer des paires de déterminés tombant sous le même déterminable les unes aux autres peut être reliée à la notion de nombre, comme le suggère l'insistance de Johnson sur l'*ordre* de l'énumération. Car la conception grecque du nombre (ἀριθμός) inclut également une dimension ordinale, qui est au moins aussi importante que sa dimension cardinale[130]. Le fait que Socrate ait cette significa-

[129] Nous verrons toutefois que l'*apeiron* lui-même n'est pas un continuum, mais que la pensée qui tente de le saisir peut être conçue comme se mouvant sur un continuum.

[130] Cette dimension ordinale est absente de Pritchard (1995). Voir en revanche Burkert (1972), p. 265 : « Le mot grec ἀριθμός n'est pas complètement équivalent au concept moderne de « nombre ». Ἀριθμός est toujours un nombre entier, et est lié à la procédure effective du compte. Dès lors, il est intimement connecté aux choses et est en fait lui-même une chose, ou du moins un ordre de choses. Ἀριθμός signifie un système arrangé numériquement, ou ses parties ». (Pritchard (1995), pp. 28–29, corrige cette définition en insistant sur le fait que

tion ordinale du nombre en tête apparaît clairement lorsqu'il applique la méthode actuelle aux quatre genres de « tout ce qui est maintenant dans l'univers ». Dans ce passage en effet, il manifeste une grande attention à l'ordre dans lequel il organise les quatre termes[131], à tel point qu'il semble même utiliser plus tard le nombre correspondant à l'une de ces espèces comme sa caractéristique définitoire (cf. 31 c8–11). Ceci peut à nouveau s'expliquer par le sens du terme grec ἀριθμός, qui peut également valoir pour ce qui est compté[132]. Bien plus, comme nous le verrons, les nombres qui appartiennent au *peras* ne sont pas simplement des nombres isolés, mais des nombres en relation les uns avec les autres, comme l'égal, le double, etc. (cf. 25 a6–b2, d11–e2) ; et pour s'assurer que ce point ne nous échappe pas, Socrate cite également l'ordre (τάξις) comme instance du *peras* (26 b7–10). Certes, ce terme ne connote pas nécessairement un ordre *sériel* ; mais l'accent mis sur l'énumération au cours de la division suggère que tel est bien son sens dans le cas de la dialectique. Si cette interprétation est correcte, l'imposition du *peras* sur un *apeiron* ne se contente pas de transformer ce dernier en un ensemble d'unités discrètes, mais l'*ordonne* également en une *série*, en organisant les différentes espèces selon une unique échelle orientée. Cette série correspond à une suite d'entiers successifs que nous énumérons en comptant, ce qui implique que l'intervalle entre deux de ses membres successifs quelconques est toujours le même. Cela signifie que les espèces d'un genre successivement obtenues à chaque niveau de la division doivent également être séparées les unes des autres par la même différence qualitative—ou, pour emprunter le vocabulaire de Johnson, qu'elles doivent avoir le même degré d' « entre-deux ». Bien entendu, il est toujours possible de subdiviser les espèces en leurs sous-espèces ; mais une telle subdivision ne relève plus alors de la même échelle que la précédente. Par exemple, si nous pouvons diviser le rouge en ses sous-espèces, nous ne pouvons faire cette division au même niveau que la division de la couleur en sept couleurs principales :

---

le nombre est plutôt le groupe nombré lui-même, mais cela n'entame en rien la dimension ordinale qui le caractérise.) Voir aussi Becker (1957), pp. 20–22.

[131] Voir surtout 27 b7–c1 : Πρῶτον μὲν τοίνυν ἄπειρον λέγω, δεύτερον δὲ πέρας, ἔπειτ᾽ ἐκ τούτων τρίτον μεικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν· τὴν δὲ τῆς μείξεως αἰτίαν καὶ γενέσεως τετάρτην λέγων ἆρα μὴ πλημμελοίην ἄν τι;.

[132] Cf. Burkert (1972), p. 266 ; Pritchard (1995), pp. 67–69.

elle appartient à une échelle différente, qui doit elle-même respecter ses propres contraintes de régularité pour être correctement divisée. C'est pourquoi on peut dire que l'exhaustivité de la division doit seulement être *horizontale* et non *verticale*. Si cette règle est respectée, les espèces obtenues à chaque étape de la division entretiennent entre elles des rapports déterminés et peuvent être comparées les unes aux autres en fonction de leur *place* dans la série. Nous essayerons de montrer que c'est effectivement ce qui se produit—au moins jusqu'à un certain point—dans les différents exemples de la méthode que Socrate fournira plus tard, de même que dans la division quadripartite et dans la division des plaisirs et des sciences.

Mais bien entendu, le nombre ne peut pas encore par lui-même nous révéler le *contenu* de la détermination propre à chaque espèce. Car les nombres correspondant aux espèces sont les mêmes dans le cas de la division de quelque genre que ce soit, à savoir ceux qui appartiennent à la série des nombres entiers naturels (1, 2, 3, et ainsi de suite) ; de ce point de vue, la seule différence entre les nombres utilisés pour diviser deux genres différents est le point jusqu'auquel on poursuit la série dans chaque cas. Si cela est possible, c'est parce que les nombres que la dialectique applique ne représentent que la *forme* de la détermination : ils signifient seulement que les espèces du genre divisé ont été déterminées et sont dès lors des unités discrètes qui occupent une certaine position dans la série complète qu'ils composent. Mais cela ne nous dit rien sur le *contenu* de cette détermination : pour connaître celui-ci, encore faut-il appliquer le nombre en question à l'*apeiron* mis au jour par le rassemblement en l'envisageant sous un certain rapport, qui correspond au niveau de *déterminabilité* que le nombre va déterminer, bref au *critère* de la division. Seule la combinaison de cet *apeiron* et du nombre que nous lui appliquons produit la division du genre de départ en espèces qu'il ordonne selon une progression régulière d'entités discrètes et homogènes. En ce sens, on peut dire que toute espèce résulte de la détermination d'un indéterminé, donc consiste en un mélange d'*apeiron* et de *peras produit* par la division.

Si cette interprétation est correcte, nous pouvons comprendre la relation entre le ποσόν et le ποιόν en un sens beaucoup plus fort que celui qui est généralement reconnu. En effet, la

nécessité de saisir le nombre correct ne résulte pas du fait qu'afin d'énumérer les espèces, nous devons savoir ce qu'elles sont, mais au contraire du fait qu'*afin de savoir ce qu'elles sont, nous devons déterminer leur nombre*, c'est-à-dire leur place respective dans la série complète à laquelle elles appartiennent. La différence avec la notion johnsonienne d' « entre-deux adjectival » est qu'ici, la série ordonnée ne *résulte* pas de la nature des adjectifs eux-mêmes, mais fait partie intégrante de la détermination : elle correspond au *peras* omis par Johnson, et est bien plutôt un pouvoir *actif* qu'une simple caractéristique *a posteriori*. En conséquence, il est extrêmement important que la série soit *complète* : car si chaque espèce est déterminée par la place qu'elle occupe dans la série, elle ne peut être pleinement déterminée que lorsque toutes les autres espèces appartenant à la même série le sont également. La complétude de la série est garante de la détermination de ses membres, ce qui explique l'importance accordée par Socrate à la saisie du nombre correct. Si toutes ces conditions sont respectées, déterminer le *nombre* des espèces et déterminer *ce qu'elles sont* s'effectuent dans un seul et même mouvement. De ce point de vue, la division n'est pas plus que le rassemblement un processus exclusivement extensionnel ou intensionnel : les deux aspects sont intrinsèquement liés, et la division d'un genre en un nombre déterminé d'espèces est seulement un outil pour déterminer notre pensée. Quand l'accent est mis sur le premier aspect, *peras* peut être traduit par « limite » ; quand il est mis sur le second aspect, par « détermination ». Mais dans les deux cas, ce qui est en question est l'imposition d'un nombre, qui, parce qu'il a une signification ordinale aussi bien que cardinale, inclut les deux aspects.

Cependant, il devrait être clair que cette détermination par le nombre concerne seulement le niveau *dialectique*, c'est-à-dire le niveau de la division d'un genre en ses espèces. Si l'*espèce* peut être considérée comme résultant d'un mélange d'*apeiron* et de *peras*, c'est seulement *en tant qu'espèce* ; mais cela n'implique nullement que ce qui lui appartient consiste également en un tel mélange. Cela *peut* être le cas : par exemple, comme nous le verrons, les espèces du genre « son » tel qu'il est traité par la science musicale sont des intervalles consistant en rapports mathématiques. Mais ce ne l'est pas toujours, et même lorsque ce l'est, cette caractéristique ne doit pas être confondue avec l'imposition

dialectique d'un nombre sur l'*apeiron* mis au jour par le rassemblement. Celle-ci décrit en effet seulement la procédure *formelle* par laquelle le contenu de toute espèce d'un genre quelconque peut être *connu*; mais elle n'implique encore rien quant à la *nature* de ce contenu, dont il n'y a aucune raison de penser qu'elle correspondrait elle aussi à un mélange d'*apeiron* et de *peras*—même si, encore une fois, elle peut l'être dans certains cas[133]. Le fait qu'une espèce soit *dialectiquement* déterminée par un nombre n'implique pas que ses membres le soient également *ontologiquement*, car il signifie seulement que telle espèce occupe une place déterminée dans la division de tel genre et n'a d'autre implication sur la nature de son contenu que de nous permettre de la connaître. D'un point de vue dialectique, la détermination d'une espèce concerne seulement le fait qu'elle est une espèce, non ce de quoi elle est l'espèce. Ce point reçoit une confirmation lorsque dans un passage ultérieur, le genre de l'*apeiron* est lui-même considéré comme une espèce de « tout ce qui est maintenant dans l'univers », ce qui implique qu'un nombre lui a été imposé d'un point de vue dialectique, alors que bien entendu, les membres de ce genre, étant par définition *apeira*, ne sont pas pour autant déterminés par des nombres. Nous verrons que cette distinction entre les deux aspects sous lesquels la détermination peut être envisagée, dialectique et ontologique, s'avère également cruciale dans la division des plaisirs, qui procédera certes à une détermination dialectique de toutes les espèces de plaisirs, mais précisément afin de montrer que seuls certains d'entre eux, à savoir les plaisirs purs ou vrais, sont ontologiquement déterminés.

Tout comme celle qui est pratiquée dans le *Sophiste* ou la première partie du *Politique*[134], la dialectique décrite dans le

[133] C'est pourquoi nous ne pouvons être d'accord avec les interprétations qui confondent ces deux aspects, comme celle proposée récemment par Meinwald (1998) (voir surtout pp. 178–179). Comme le remarquait déjà Striker (1970), pp. 26–27, la signification interne du nombre dans l'exemple musical ne peut être généralisée ni être étendue aux autres exemples. En revanche, Gadamer (1994a), p. 186, ne semble pas avoir raison de critiquer Natorp (1994), p. 319, qui écrit que Platon met ici au jour « la forme nécessairement mathématique de la connaissance par les lois » (*die notwendig mathematische Form der Gesetzeserkenntnis*) ; car aussi longtemps que c'est seulement la *forme* de la connaissance qui est concernée, cette formule peut être maintenue.

[134] Nous envisageons seulement ici la pratique de la division dichotomique dans la première partie de ce dialogue (*Politique*, 258 b2–267 c4).

Philèbe consiste à diviser un genre en ses espèces. Mais alors que les deux premiers dialogues insistent plutôt sur la dichotomie comme instrument de cette division, le *Philèbe* décrit un autre instrument, à savoir le nombre. Nous avons distingué plusieurs aspects de la conception grecque du nombre au cours de notre analyse : (1) le nombre est le paradigme d'un ensemble d'entités discrètes ; (2) il consiste en unités homogènes ; (3) il a une fonction ordinale ; (4) il est nécessairement un nombre entier. La première caractéristique implique que la division *constitue* les espèces plutôt qu'elle ne les « découvre » comme déjà constituées ; la seconde, que le genre est divisé *sous un certain rapport* ; les deux dernières, que les espèces sont distinguées les unes des autres *par la place qu'elles occupent dans une série ordonnée et régulière.* À la fin du processus, nous ne voyons « pas seulement que l'unité originelle (τὸ κατ' ἀρχὰς ἕν) est une et multiple et illimitée (ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρα), mais aussi combien (ὁπόσα) elle est » (16 d5–7). Rappelons que cette « unité originelle » n'est pas l'Idée que nous avons posée au début du processus, c'est-à-dire le genre, qui est seulement un, mais le terme général d'où nous sommes partis et dont le sens était à la fois un et multiple. Nous savons maintenant *combien* il est, et cet ὁπόσα est la meilleure preuve que le processus de détermination est complet, c'est-à-dire que nous avons distingué toutes ses espèces—du moins sous un certain rapport et en fonction d'un « entre-deux » déterminé. Ce terme général a désormais un sens parfaitement déterminé, ou plutôt un nombre déterminé de sens clairement distingués les uns des autres, nous permettant ainsi d'échapper à la confusion lorsque nous l'utilisons.

Que l'on divise en deux ou selon un autre nombre, diviser ne consiste jamais à se contenter de découvrir une structure déjà constituée qu'il s'agirait seulement de reproduire, mais bien plutôt à *constituer* de telles structures. Or cette activité repose sur un principe fondamental, à savoir qu'une espèce ne peut être déterminée indépendamment des autres espèces résultant de la même division—un principe qui correspond à celui qu'Aristote appellera la simultanéité naturelle (ἅμα τῇ φύσει) des espèces opposées l'une à l'autre dans la division (ἀντιδιῃρημένα) à partir du même genre (*Catégories*, 13, 14 b33–15 a4). Dans ces conditions, nous pouvons comprendre que diviser en deux est plus simple, dans la mesure où il est évidemment moins difficile de déterminer

simultanément deux espèces que trois, quatre ou cinq. C'est certainement la raison pour laquelle dans le *Politique*, l'Étranger recommande que nous divisions autant que possible le genre en le nombre le plus proche de deux (287 c4–5). Par ailleurs, lorsque nous divisons par un nombre autre que deux, trouver le nombre correct est absolument crucial, dans la mesure où la complétude de la division est la condition de la détermination de chaque espèce, et où c'est seulement lorsque chaque espèce a été pleinement déterminée que nous pouvons dire qu'elles correspondent à des Idées.

On objectera sans doute que la fonction active que nous assignons à la division est incompatible avec l'une des caractéristiques principales des Idées platoniciennes, à savoir leur éternité. Si le genre et les espèces sont des Idées, comment pourraient-elles être *constituées* par le dialecticien ? Nous ne serons en mesure de défendre pleinement l'interprétation ici proposée qu'à la fin de notre quatrième chapitre, où nous montrerons que la dialectique est une application particulière du processus décrit par la division quadripartite, et par conséquent un processus de production. Mais remarquons d'emblée que cette objection repose sur un malentendu. Car comme nous y avons insisté dans la section précédente, l'*apeiron* n'est pas une caractéristique des Idées elles-mêmes, mais de la pensée du dialecticien qui pense l'Idée qu'il a posée comme genre. Il en va de même pour le *peras* : le *peras* est seulement la détermination imposée sur cet *apeiron*, c'est-à-dire sur la pensée du dialecticien, il ne correspond pas *en tant que tel* à une caractéristique des Idées. Dire que le nombre constitue activement les espèces signifie simplement qu'il détermine la pensée du dialecticien *afin de lui permettre de penser une Idée*. Ce qui est constitué n'est pas l'Idée elle-même, mais la pensée de cette Idée, c'est-à-dire la connaissance ; et la connaissance doit bien être atteinte à un certain moment, ou en d'autres termes elle doit être *produite*. Tout ce que nous voulons dire en affirmant que les espèces sont constituées plutôt que découvertes est que leur connaissance ne résulte pas d'une intuition intellectuelle soudaine et inexpliquée, mais d'un processus actif qui utilise des instruments dialectiques afin de déterminer la pensée du dialecticien. Ces outils sont dialectiques au sens où ils ne sont pas censés correspondre eux-mêmes à la structure de la réalité qu'ils étudient, c'est-à-dire à l'intelligible : ils nous rendent seulement

capables de penser cette réalité en déterminant notre pensée, ainsi que de passer de la pensée d'une Idée à la pensée d'une autre Idée plus complexe ; mais ce passage de l'indétermination au déterminé, de même que la division d'un genre en ses espèces, ne s'effectue pas dans l'intelligible lui-même. Certes, le genre et les espèces *correspondent* à des Idées, mais pas *en tant que genre et espèces*, car les Idées elles-mêmes ne sont pas organisées selon une telle hiérarchie. C'est précisément pour cette raison que diviser ne consiste pas à reproduire une structure déjà constituée, mais à la constituer afin de nous permettre d'atteindre l'Idée que nous cherchons[135].

La différence entre la méthode du *Philèbe* et celle du *Sophiste* et de la première partie du *Politique* ne tient donc pas au fait que l'une diviserait un déterminable en déterminés tandis que l'autre diviserait un genre en espèces. Elle ne tient pas non plus au fait que l'une divise selon le nombre et l'autre de manière dichotomique, puisque la dichotomie est explicitement reprise comme un cas particulier de la méthode du *Philèbe*. D'ailleurs, nous verrons que celle-ci est effectivement utilisée dans le *Philèbe*, ce qui est normal puisque le but de la division des plaisirs est d'obtenir une division des plaisirs en plaisirs bons et plaisirs mauvais qui nous permette d'isoler le bien comme différence dialectique entre ces espèces. Le contraste est bien plutôt à chercher dans l'*usage* qui est fait de la dialectique. Dans le *Sophiste* et la première partie du *Politique*, la division dichotomique est utilisée afin de donner le *logos* d'un terme général. Pour ce faire, elle démultiplie les divisions successives *selon des rapports différents* afin de distinguer ce terme de tout ce qu'il n'est pas. En revanche, dans le *Philèbe*, où le but est d'étudier les rapports entre le plaisir, la science et le bien, un seul rapport de division nous intéresse, à savoir celui du bien. C'est pourquoi les divisions des plaisirs et des sciences se feront toujours selon le même rapport, qu'elles diviseront de manière régulière et ordonnée. En bref, on peut dire que la division se déployait *verticalement* dans le *Sophiste* et la première partie du *Politique*, tandis qu'elle procède plutôt *horizontalement* dans le *Philèbe*. C'est pourquoi

---

[135] Contraster par exemple avec Runciman (1962), p. 62 : « la méthode assume toujours une structure préexistante que la dialectique permet au philosophe d'établir ». Dans le même esprit, voir aussi Davidson (1990), pp. 82–85.

dans ce dialogue, la dialectique prend beaucoup plus l'aspect d'une méthode de *classification* des espèces qui tombent sous un même genre, ce qui n'est nullement le cas dans les deux autres dialogues, qui utilisaient la division dichotomique à des fins purement définitoires[136]. Il est vrai que cet aspect est beaucoup plus manifeste dans le cas des sciences que dans le cas des plaisirs. En réalité, le cas des plaisirs est compliqué par le fait que tout en sachant que nous devons les diviser sous le rapport de leur bonté, *nous ne connaissons pas encore le contenu du bien* : celui-ci est précisément ce qui est *recherché*. C'est pourquoi Socrate procédera à plusieurs divisions des plaisirs sous des rapports différents, jusqu'au moment où il atteindra le bon critère. Cependant, cela reste très différent de ce qui se produit dans le *Sophiste* et la première partie du *Politique*, car ces divisions successives ne s'enchaîneront pas au sein d'un processus unique : chacune réeffectuera par elle-même une division exhaustive du plaisir selon le critère envisagé. Dans chaque cas, ce sera bien une division des plaisirs sous le rapport de leur bonté qui sera visée ; simplement, celle-ci exigera plusieurs tentatives afin d'aboutir. Nous verrons plus loin ce qui guidera Socrate et Protarque dans leur recherche du bon critère.

d. L'abandon des espèces dans l'apeiron

Socrate continue :

> et l'on ne doit pas appliquer l'Idée de l'*apeiron* à la pluralité avant d'avoir examiné son nombre total, l'intermédiaire entre l'*apeiron* et l'unité ; et c'est seulement alors que ⟨l'on peut⟩ relâcher chacune de toutes ces unités dans l'*apeiron* et lui dire au revoir (τὸ ἓν ἕκαστον τῶν εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἐᾶν). (16 d7–e2)

Comment comprendre ce précepte ? Il semble avoir deux significations différentes[137].

La première est purement négative : lorsque nous parvenons à un certain point, nous cessons de diviser et considérons que le processus a atteint son terme ; de sorte que nous ne cherchons

---

136 Trevaskis (1960), pp. 39–44, a raison d'insister sur cette particularité de la division dans le *Philèbe*, qui n'implique toutefois pas pour autant d'après nous que cette méthode n'ait aucun rapport avec celle qui est pratiquée dans le *Sophiste* et le *Politique*.

137 Ces deux significations ont déjà été soigneusement distinguées par Natorp (1994), pp. 319–320.

plus à déterminer l'indétermination qui subsiste et la laissons indéterminée. Quel motif peut nous conduire à prendre cette décision ? La réponse de Platon dans le *Phèdre* est que nous devons diviser jusqu'au moment où nous avons atteint l'espèce indivisible (ἄτμητος, 277 b7). Cette expression est parfois prise dans un sens très « naturaliste », comme si certaines espèces étaient indivisibles par elles-mêmes[138]. Mais cette interprétation ne s'accorde pas avec les pratiques effectives de la division dans les Dialogues. Le *Politique* contient même une preuve qu'elle est erronée : dans ce dialogue en effet, l'Étranger arrête sa division lorsqu'il atteint l'espèce « élevage collectif des êtres humains » (267 b8–c3), bien qu'il ait précédemment pris la division des êtres humains en « mâles » et « femelles » comme un exemple de division correcte d'un genre en ses espèces (262 e3–6). Dans ce cas, la raison pour laquelle il s'arrête aux êtres humains est claire : le politique qu'il cherche doit bien entendu s'occuper des deux sexes, et une division supplémentaire serait complètement inappropriée. Cela montre que ce qui est indivisible l'est seulement en fonction d'un certain *but*. D'ailleurs, le *Sophiste* suggère une autre explication de l'espèce indivisible (ici ἄτομον) : nous atteignons une telle espèce quand il n'y a plus de division *qui vaille la peine d'être nommée* (ἀξίαν ἐπωνυμίας, 229 d5–6). L'espèce indivisible ne serait donc pas la dernière espèce possible, mais la dernière espèce *pertinente*. Cette interprétation peut également être dérivée de la conception grecque du nombre, qui comporte souvent, comme le remarque W. Burkert, une touche « aristocratique » : « C'est seulement ce qui est important qui « compte »… Demander le « nombre » signifie demander ce qui est essentiel »[139]. Cette touche aristocratique est clairement présente dans le *Philèbe*, comme en témoigne l'allusion humoristique de Socrate au fait que celui qui ne cherche pas un nombre dans chaque cas n'est ni ἐλλόγιμον

---

[138] Une position extrême de cette sorte est soutenue par Trevaskis (1960), pp. 43–44, qui va jusqu'à écrire que dans la mesure où la méthode décrite dans le *Philèbe* est supposée s'appliquer non seulement au bien et au beau, mais aussi à l'homme et au bœuf, qui sont selon lui des espèces indivisibles (*infimae species*), elle ne peut être la méthode de division, qui ne *commence* pas avec de telles espèces, mais s'y *arrête*.

[139] Burkert (1972), p. 266 (voir les références qu'il donne en note). Pritchard (1995), pp. 28–29, conteste que cet aspect du nombre puisse être généralisé, en invoquant d'autres textes où ἀριθμός a au contraire un sens péjoratif. Quoi qu'il en soit, il reste que cette connotation est bien présente dans le *Philèbe*.

ni ἐνάριθμον (17 e4–5), c'est-à-dire n'est pas « un homme qui compte et qui fait nombre », pour reprendre la belle traduction de Diès[140]. Par conséquent, nous pouvons accepter la définition proposée par I.M. Crombie de l'espèce indivisible comme « une classe dont la division en sous-classes ne servirait aucun but philosophique ou scientifique »[141], à condition d'ajouter : aucun but philosophique *dans le contexte actuel*.

C'est donc le dialecticien qui décide d'arrêter de diviser quand il considère que le résultat obtenu suffit à sa fin présente. Quant à la pluralité restante, il peut désormais lui appliquer l'Idée de l'*apeiron*. Contrairement à ce qu'on écrit parfois[142], cela n'implique pas que le dialecticien soit seulement confronté à l'*apeiron* à la fin du processus (affirmation fondée sur l'interprétation de l'*apeiron* comme se référant aux individus) : nous avons vu au contraire que l'*apeiron* est présent dès le début, puisqu'il est mis au jour par le rassemblement. Mais c'est seulement maintenant que le dialecticien peut se satisfaire de le reconnaître comme *apeiron*, c'est-à-dire comme un *apeiron* définitif qui n'appelle plus la détermination. C'est en ce sens qu'il lui applique l'Idée de l'*apeiron* : la seule manière dont il pourra le saisir désormais sera de s'y référer comme à un *apeiron*, c'est-à-dire comme à quelque chose qui, de même que tout ce qui est indéterminé, participe à l'Idée d'*apeiron*. À vrai dire, nous verrons dans notre quatrième chapitre que la possibilité d'une Idée de l'*apeiron* est niée par certains commentateurs, sur base d'arguments dont nous examinerons la validité. Pour le moment, contentons-nous d'assumer que le simple fait que l'on puisse se référer à une multitude de choses comme étant *apeira* suggère que toutes participent à cette Idée—et c'est littéralement ce que dit ici Socrate.

Mais outre cette signification négative, le fait de relâcher les espèces dans l'*apeiron* a une signification positive très importante : il est la condition de leur généralité. En effet, les aspects extensionnel et intensionnel de l'*apeiron* sont mutuellement dépendants ; le fait qu'aucune espèce ne corresponde à une détermination complète de la pensée est dès lors également la garantie du fait que toute espèce, du moins en tant qu'elle est pensée,

---

[140] Diès (1941).
[141] Crombie (1963), p. 365.
[142] Voir par exemple Benitez (1989), pp. 54–55.

se réfère non pas seulement à *une* chose, mais à un ensemble de choses de la même espèce. C'est précisément parce que nous arrêtons de diviser et décidons de maintenir un halo d'indétermination autour de chaque espèce que ces espèces sont pensées comme des universaux, c'est-à-dire comme pouvant être prédiquées de plusieurs choses particulières, à savoir celles qui participent aux Idées correspondantes. On voit ainsi une nouvelle fois qu'il faut distinguer entre la pensée d'une Idée, à laquelle la part d'*apeiron* qu'elle contient confère la généralité et qui peut dès lors être assimilée à un concept, et l'Idée elle-même, qui en tant que telle ne renvoie à rien d'autre qu'elle-même.

Les deux aspects de cette troisième étape, négatif et positif, sont intrinsèquement liés l'un à l'autre, car à strictement parler, la multiplicité illimitée ou indéterminée à laquelle est confronté le dialecticien à la fin du processus n'est pas plus « extensionnelle » qu' « intensionnelle » : elle caractérise seulement l'état de ce qui n'a pas été déterminé ou limité par la dialectique. Pas plus maintenant que précédemment, l'*apeiron* ne se réfère simplement au nombre infini des individus qui appartiennent à chaque espèce : il s'agit plutôt d'une multiplicité illimitée qui n'est pas encore un nombre, et qui dès lors ne consiste pas en un ensemble d'individus déjà différenciés les uns des autres, mais est la *condition* du fait que de nombreux individus puissent appartenir à cette espèce. Du point de vue de la dialectique, il n'y a tout simplement aucune différence entre deux individus appartenant à la même espèce, car les différences qui les séparent tombent sous l'*apeiron*, c'est-à-dire sont purement indéterminées. L'indétermination est la condition de la généralité, mais d'un autre côté cette indétermination résulte elle-même du fait qu'il y a toujours une multiplicité indifférenciée de participants qui appartiennent à l'espèce en question.

Résumons à présent le processus complet en suivant le trajet des rapports entre l'un et le multiple. L'identification entre l'un et le multiple surgissait d'abord dans le rapport entre le langage et la réalité extra-linguistique, un seul mot pouvant correspondre à une multiplicité de choses, et inversement la même chose pouvant être désignée par une multiplicité de mots. Socrate a ensuite transféré ce problème de référence à la structure du langage lui-même, le transformant en problème de la multiplicité de sens que peut prendre un unique terme général lorsqu'il

est inclus dans un *logos* prédicatif. La dialectique a pour but de séparer l'un et le multiple identifiés par le langage afin de déterminer l'indétermination de sens qui en résulte dans la pensée. Le rassemblement permet d'opérer une première séparation entre l'un (le genre) et la multiplicité indéterminée des participants (l'*apeiron*). La division opère la détermination de cet *apeiron* en lui conférant un *nombre*. À la fin du processus, nous obtenons la structure d'une relation entre un genre et ses espèces, dont chacune correspond à un sens déterminé possible du terme général d'où nous étions partis. Cependant, à chacune de ces espèces correspond également une marge d'indétermination qui lui permet d'avoir une multiplicité de membres. La dialectique nous permet donc de voir qu'un terme général comporte à la fois une part de détermination et une part d'indétermination, conformément à l'enseignement des anciens. À présent, nous pouvons à nouveau nous tourner vers la multiplicité des choses qui constituent la réalité extra-linguistique ; mais nous nous y référerons désormais *au moyen de concepts déterminés et différenciants*, correspondant aux espèces obtenues par la dialectique. La boucle est bouclée : afin de régler un problème surgi dans le rapport entre le langage et les choses, nous l'avons transféré au langage lui-même, puis à la pensée, où nous lui avons fait subir un traitement dialectique afin de nous permettre de nous référer désormais à la multiplicité extra-linguistique au moyen de concepts déterminés. L'*apeiron* est l'opérateur de ce processus, passant du sens négatif d'indétermination qui donne lieu à la confusion au sens positif de condition de la généralité d'un concept[143].

Socrate conclut sa description par une remarque très importante concernant le but et la pertinence de cette méthode : « Les dieux, comme je l'ai dit, nous ont ainsi transmis ⟨la faculté⟩ d'examiner, d'apprendre et de nous enseigner les uns aux autres (σκοπεῖν καὶ μανθάνειν καὶ διδάσκειν ἀλλήλους) » (16 e3–4). Afin d'élucider cette dernière précision, ainsi que la marche de la méthode elle-même, tournons-nous à présent vers les exemples qu'il introduit pour l'illustrer.

---

[143] Sur tout ce processus, comparer Natorp (1994), p. 318 et Stenzel (1973), p. 147. Mais contrairement à ces deux commentateurs, nous ne pensons pas que les Idées elles-mêmes puissent être identifiées à des concepts.

3. *Les exemples*
Protarque n'ayant pas compris tous les éléments de cette description de la dialectique (17 a6–7), Socrate lui fournit trois exemples successifs de son application. Protarque et Philèbe semblent tout à fait satisfaits de ces exemples (cf. 17 e7–18 a1, 18 d3–4), mais de nombreux commentateurs ne partagent pas leur enthousiasme : on est allé jusqu'à dire que ces tentatives d'illustrer la méthode étaient « plus déroutantes qu'utiles »[144]. Une telle divergence entre leur dessein explicite et leur résultat apparent semble difficile à admettre ; et il serait bon de se demander si elle doit être attribuée à Platon lui-même ou à une interprétation insatisfaisante. Nous allons tenter de montrer que ces exemples sont en réalité tout à fait pertinents et très instructifs ; mais leur difficulté réside dans leur richesse et les nombreuses dimensions qu'ils mêlent les unes aux autres. En effet, comme il arrive souvent chez Platon, ces exemples sont bien plus que de simples exemples et introduisent des thèmes nouveaux qui ne seront développés que plus tard.

La première caractéristique remarquable des trois illustrations données par Socrate est que toutes s'intéressent à la même unité, à savoir le son (φωνή)[145]. Ce terme est lui-même ambigu, puisqu'il peut renvoyer aussi bien à la voix humaine qu'au son des instruments musicaux[146] ; et il est clair que Socrate joue sur cette ambiguïté, le premier et le troisième exemples concernant la voix humaine, le second le son musical. Cependant, la manière dont il introduit ce second exemple rend clair qu'il considère la φωνή qu'il traite comme la même unité que celle concernée par le premier[147]. Or il est évident que cette unité n'est pas traitée de

[144] Hackforth (1972), p. 26. Dans le même sens, voir par exemple Goldschmidt (1947), pp. 238–239.

[145] En réalité, l'exemple musical comportera également une division du rythme, mais cela n'affecte en rien la présente remarque.

[146] Sur cette ambiguïté, voir Aristote, *De Anima*, II, 8, 420 b5–9, qui dit que la raison pour laquelle nous parlons de la φωνή des instruments musicaux est leur ressemblance (ὁμοιότης) avec la voix humaine. Voir aussi *Cratyle*, 423 c11–d2, et, sur le terme φωνή, Moutsopoulos (1989), p. 25, n. 1.

[147] Cf. 17 c1–2 : Φωνὴ μέν που καὶ τὸ κατ' ἐκείνην τὴν τέχνην ἐστὶ μία ἐν αὐτῇ. Le texte est difficile et peut-être corrompu : cf. la note de Gosling (1975), p. 86, *ad loc.* Toutefois, le simple fait que le même terme soit utilisé ne peut être un accident et semble ébranler sérieusement l'interprétation ingénieuse de Striker (1970), pp. 24–30, qui repose sur sa traduction de φωνή dans le premier exemple par « parole » (*Sprache*), qui ne peut convenir dans le cas de l'exemple

la même manière dans les deux cas; et, plus précisément, que les espèces en lesquelles elle est divisée ne sont pas les mêmes dans le cas de la musique et dans celui de la voix humaine. J. Gosling considère ce fait comme un argument contre toute interprétation de la méthode divine dans les termes de la division d'un genre en ses espèces, dans la mesure où il implique que chaque division ne traite que de certaines espèces et non de toutes, ce qui semble contredire la consigne selon laquelle nous ne devons nous arrêter que lorsque nous avons découvert le nombre total[148]. Mais en réalité, cela signifie seulement que toute division divise le genre *sous un certain rapport*. Comme nous le verrons, dans le cas des lettres, la φωνή est divisée sous le rapport de la quantité de souffle nécessaire pour prononcer les sons vocaux, tandis que dans le cas de la musique, elle est divisée sous le rapport de sa hauteur relative; mais chaque division *est* exhaustive *sous le rapport dont elle s'occupe*. Cela n'implique nullement que le rassemblement n'aboutisse pas au même genre dans les deux cas, ni que l'*apeiron* qu'il met au jour soit différent, car il est clair que la voix humaine peut également varier quant à sa hauteur, et que le son musical est lui aussi fondé sur le mouvement de l'air; mais ces caractéristiques sont tout simplement non pertinentes pour la compréhension de la particularité respective de la voix humaine et du son musical. En ce sens, si le genre est le même, il n'est pas *déterminé* de la même façon, ce qui explique que dans un cas il reçoive finalement le nom de «lettre» et dans l'autre celui d' «intervalle» ou d'*harmonia*. Toute division commence par la sélection du *rapport* d'indétermination pertinent qu'elle devra déterminer. Loin d'être incompatible avec une division d'un genre en ses espèces, le fait que le son puisse être divisé de différentes manières montre que la division s'effectue toujours sous un certain rapport et dépend dès lors à chaque fois du but du dialecticien dans tel contexte particulier[149].

---

musical (voir Benitez (1989), p. 140, n. 37). Frede (1997), p. 147, n. 63, rétorque à cette objection que le son musical ne peut être caractérisé comme «sortant de notre bouche», puisqu'il peut également provenir d'instruments de musique. Cela est certes vrai, mais n'implique aucunement que le terme φωνή n'ait pas le même sens dans les deux cas—le fait que Socrate éprouve le besoin de préciser la provenance du premier suggère plutôt le contraire.

[148] Gosling (1975), p. 165.

[149] Cette caractéristique apparaît déjà dans le *Politique*, où l'Étranger divise

Un autre point sur lequel il vaut la peine d'insister est que Socrate donne *trois* exemples, et qu'il a certainement de bonnes raisons d'agir ainsi. À vrai dire, le premier et le troisième sont les deux facettes d'une même division ; et nous verrons que le second est lui-même double. La structure de ce texte est complexe : il commence par la voix humaine, puis se tourne vers la musique, avant de revenir finalement à la voix humaine. Or après le troisième exemple, Philèbe dit qu'il comprend ce dernier encore plus clairement que les précédents, quand il les compare les uns aux autres (πρὸς ἄλληλα) (18 d3–4). Cela suggère que l'*ordre* dans lequel les exemples sont introduits n'est pas arbitraire, mais reflète une progression. Nous essayerons de montrer que tel est bien le cas, et que la structure de ce passage s'éclaire lorsqu'on le lit à la lumière des trois termes μανθάνειν, διδάσκειν et σκοπεῖν.

Dans le premier exemple, Socrate demande à Protarque de considérer ce qui se passe durant le processus d'apprentissage des lettres. Dans ce cas, le son (φωνή) qui sort de notre bouche à tous et à chacun (πάντων τε καὶ ἑκάστου) est un (μία), mais il est en même temps illimité en multitude (ἄπειρος… πλήθει) (17 b3–4). Cette phrase difficile appelle deux remarques. Tout d'abord, le fait que ce qui est en question est le son qui sort de notre bouche « à tous et à chacun » montre que la φωνή n'est pas traitée ici comme une instance particulière de son, mais comme un universel[150]. L'unité du son n'est donc pas l'unité phénoménale de tel son particulier, mais l'unité impliquée par le terme général φωνή dans son rapport à tous les sons possibles : quelles que soient

---

explicitement le même genre que celui qu'il a divisé dans le *Sophiste*, mais d'une autre manière (cf. 258 b2–c2) ; et plus tard, il explique qu'un autre genre peut être divisé de deux manières différentes (265 a1–7).—Remarquant que les divisions opérées dans les exemples sont effectuées sous un certain rapport, Letwin (1981), pp. 187–188, conclut que ceux-ci décrivent deux procédés différents : la division en espèces et la division en aspects. Mais cette distinction est inutile, car toute division d'un genre en ses espèces a lieu sous un certain rapport. La division en aspects n'est pas une autre sorte de division : elle fait partie intégrante de la division en espèces.

[150] Comme le remarque Löhr (1990), p. 146, qui tire néanmoins de cette constatation une conséquence qui ne nous semble nullement nécessaire (p. 147). Frede (1997), p. 148 et n. 65, objecte qu'étant donné que le son dont il est ici question est dit « sortir de notre bouche », il ne peut s'agir d'un universel. Mais bien entendu, l'universel est le terme « son » en tant qu'il *subsume* tous les sons qui sortent de notre bouche, non en tant qu'il serait lui-même ce son qui sort de notre bouche.

les différences entre les sons, ils n'en demeurent pas moins des *sons*, et en cela ils forment une unité. Ensuite, cet énoncé du problème rend clair que l'*apeiron* est présent dès le début du processus. Certes, le terme πλήθει ne laisse aucun doute sur le fait qu'*apeiron* a ici un sens quantitatif, et de ce point de vue, il semble difficile de trouver une justification à la traduction de Gosling du terme ἄπειρος par « *indeterminate variety* »[151]. Mais les deux aspects sont intrinsèquement liés, car c'est précisément en considérant la multitude illimitée de sons différents que la variation qualitative du son lui-même peut être remarquée. Comme nous l'avons vu, ce changement de perspective, qui correspond au passage de la référence au sens, est rendu possible par le rassemblement. La situation ici décrite correspond donc à la reconnaissance du fait qu'un terme général est à la fois un et multiple, tant du point de vue de sa référence que du point de vue de son sens.

En ce qui concerne le processus de division lui-même, ce premier exemple n'est guère explicite, et nous ne pourrons le reconstituer que lorsque nous nous tournerons vers le troisième. Socrate se contente d'ajouter que connaître l'unité et l'*apeiron* du son n'est pas encore suffisant pour faire de nous des σοφοί; c'est seulement lorsque chacun de nous sait combien d'espèces de sons il y a et quelles elles sont (πόσα… καὶ ὁποῖα) qu'il devient lettré (γραμματικόν) (17 b6–8)[152]. Ce qui est intéressant ici est la nette connexion opérée entre le processus d'apprentissage individuel et la transition de l'indétermination à la détermination, tant quantitative que qualitative, qui est l'œuvre de la dialectique. Le troisième exemple, qui envisage le même problème dans une perspective différente, fera un pas supplémentaire : il mettra l'accent sur le fait que ce qui est appris est toujours une *structure* déterminée, dans laquelle tous les éléments sont reliés de telle manière qu'il est impossible d'en connaître un indépendamment de tous les autres. L'apprentissage suppose l'imposition d'une structure déterminée sur l'indétermination première de notre pensée, structure qui constitue le champ d'application

[151] Gosling (1975), p. 7 ; voir sa note *ad loc.*, pp. 85–86.

[152] Comme le remarquait déjà Poste (1860), p. 17, n. *ad loc.*, on ne peut traduire ici le terme γραμματικόν par « grammairien » (comme le fait par exemple Diès), sens qu'il ne prendra que plus tard : à l'époque de Platon, ce terme signifie simplement « quelqu'un qui sait lire et écrire ». La fonction du *grammatikos* d'après les Dialogues est bien décrite par Joly (1986), pp. 107–120.

d'une *tekhnè* correspondante—dans ce cas, la *grammatikè tekhnè* (18 c7–8). Ce point sera également souligné à la fin du second exemple, lorsque Socrate dira, non sans espièglerie, que l'*apeiron* est ce qui rend quelqu'un ἄπειρος τοῦ φρονεῖν, c'est-à-dire inexpérimenté pour la pensée (17 e3–6) : penser n'est pas possible sans références, et ces références sont fournies par les structures déterminées apprises par l'éducation. Les exemples suivants préciseront la nature de ces structures et leur origine.

Le deuxième exemple, qui s'attache à la théorie musicale, soulève plusieurs problèmes d'interprétation[153]. Tout d'abord, le type de théorie musicale à laquelle Socrate se réfère ici n'est pas entièrement clair[154]. De manière générale, on peut dire que deux tendances principales coexistent à l'époque de Platon dans ce champ de recherches. La première est *empirique* et préfigure l'œuvre d'Aristoxène. Son ambition est de traiter les phénomènes musicaux *en tant que tels*, en refusant de les réduire à des éléments non musicaux comme les nombres ou les rapports mathématiques. Dans ce cadre, les divisions du continuum tonal sont généralement décrites comme des divisions effectuées sur une ligne continue, les distances entre les notes représentant les intervalles. La seconde tendance, traditionnellement rapportée aux pythagoriciens, fait au contraire subir à la musique un traitement *mathématique* visant à dégager l'ordre qu'elle recèle. Par conséquent, elle cherche à exprimer les relations entre les notes au moyen de rapports mathématiques, correspondant aux rapports des longueurs de cordes vibrantes ou de tuyaux sonores[155]. Dans la *République,* Socrate rejette explicitement la première tendance au profit de la seconde, bien qu'il ait également quelques critiques à formuler à l'égard de cette dernière (VII, 530 c8–531

---

[153] Sur la musique grecque en général, voir West (1992) ; et sur la musique chez Platon, Moutsopoulos (1989).

[154] Cf. Barker (1996), pp. 147–156. Il ne devrait toutefois faire aucun doute qu'il s'agit bien ici de *théorie* musicale, puisque le but est de distinguer les différentes espèces d'intervalles et la manière dont elles se combinent pour former des *harmoniai.* C'est pourquoi l'objection de Frede (1997), pp. 164–165, selon qui la connaissance des rapports mathématiques constitutifs des intervalles ne peut être ici en question parce qu'elle ne faisait pas partie des prérequis du musicien en tant que tel, ne nous semble pas fondée.

[155] Sur ces deux tendances de la science harmonique grecque, voir en particulier Burkert (1972), pp. 369–373 ; Barker (1989), pp. 3–11 ; Moutsopoulos (1989), pp. 46–66.

c8). Le respect que manifeste le présent passage du *Philèbe* pour les anciens qui ont découvert les *harmoniai*, ainsi que son contexte pythagoricien général et l'accent mis sur les nombres, suggèrent dès lors que la tendance ici en question est la seconde plutôt que la première ; et de fait, les références subséquentes relatives à la musique lors de la division quadripartite ne laisseront subsister aucun doute sur ce point[156]. Mais comme l'observe A. Barker, le langage de ce passage est ambigu, et lu isolément, il peut même sembler pointer plutôt dans la direction d'une théorie musicale empirique[157]. D'après ce commentateur, cette ambiguïté serait délibérée et aurait pour but de préparer (négativement) l'accent mis sur les nombres comme critères de la connaissance véritablement scientifique[158]. Une explication alternative serait de dire que Socrate évite ici de décrire les intervalles en termes de rapports mathématiques afin d'empêcher toute confusion entre le point de vue dialectique et le point de vue musical : d'un point de vue dialectique, ce qui compte est la distinction et l'énumération des différentes *espèces* d'intervalles, non la nature du contenu de ces espèces—que celui-ci soit représenté par des rapports mathématiques ou par des distances sur un continuum. Le fait que ces espèces puissent elles-mêmes être exprimées en langage mathématique est certainement une caractéristique remarquable de la théorie musicale, mais il ne devrait pas nous conduire à confondre ces deux points de vue ; et pour empêcher une telle confusion, il vaut sans doute mieux laisser ce second aspect dans l'ombre. Toutefois, Barker a raison d'insister sur l'importance du fait que c'est bien à une théorie pythagoricienne plutôt que pré-aristoxénienne qu'il est fait allusion ici ; car dans le second cas, la totalité du continuum de la hauteur de son tomberait sous la saisie du savant en science harmonique, tandis que d'un point de vue pythagoricien, le théoricien s'occupe seulement de certains groupes privilégiés de relations à l'intérieur du continuum qui délimitent les modèles réalisés par les systèmes propre-

[156] Ajoutons que dans le cas du rythme, Socrate dit explicitement que les mouvements du corps sont « mesurés par des nombres » (17 d5) ; de sorte qu'il y a tout lieu de penser qu'il en va de même pour les intervalles.

[157] Barker (1996), pp. 152–156, qui a changé d'avis par rapport à Barker (1989), p. 64, n. 41, où il était beaucoup plus enclin à lire dans ce passage une référence à la théorie musicale empirique.

[158] Barker (1996), p. 159.

ment musicaux, laissant le reste de côté comme à la fois inconnu et inconnaissable[159]. Cela s'accorde parfaitement avec l'interprétation de la troisième étape de la dialectique que nous avons proposée plus haut, à savoir qu'appliquer l'Idée de l'*apeiron* à la multiplicité résiduelle signifie notamment qu'une part d'indétermination est délibérément considérée comme définitive et irréductible.

Mais même lorsqu'on a décidé du type de théorie musicale auquel se réfère Socrate, les problèmes ne font que commencer. Après avoir insisté sur l'unité du son dans le cas de la musique, Socrate dit: «Posons ces deux ⟨termes⟩, le grave et l'aigu (βαρὺ καὶ ὀξύ), et ce troisième, l'ὁμότονον» (17 c4). On comprend souvent ce texte comme posant un ton intermédiaire par référence auquel se distingueraient le grave et l'aigu[160]. Pour certains, il s'agirait alors d'une première division de l'unité d'où nous sommes partis, le grave, l'aigu et l'*homotonon* correspondant aux trois premières espèces du son musical. On peut toutefois élever plusieurs objections contre cette interprétation. Tout d'abord, comme l'écrivait déjà Hackforth, il semble difficile de considérer l'aigu et le grave comme des espèces de sons, et la difficulté redouble dans le cas de l'*homotonon*[161]. D. Frede a cherché à montrer que ce n'était pas absurde dans le contexte de la musique grecque, dont l'origine est la lyre à trois cordes, qui permettait de jouer trois notes: l'une grave, l'autre intermédiaire et la dernière aiguë[162]. Mais dans ce cas, on comprendrait difficilement pourquoi Socrate n'utilise pas les noms habituels de ces trois cordes, à savoir respectivement l'*hypate*, la *mèse* et la *nète*[163]; et de toute façon, il semble impossible de prendre les différentes espèces d'intervalles distinguées ensuite comme des sous-espèces de telles «espèces»[164]. Par conséquent, deux interprétations alternatives de ce passage ont été proposées. La première considère

[159] Barker (1996), pp. 150–152.

[160] Voir par exemple Apelt (1912), qui traduit ὁμότονον par «*den Mittelton*»; Diès (1941), qui traduit ce terme par «le ton intermédiaire»; Hackforth (1972), p. 27, n. 1; Löhr (1990), p. 153; Migliori (1993), p. 107.

[161] Hackforth (1972), pp. 24–25.

[162] Cf. Frede (1993), pp. xxvi–xxvii, ainsi que Frede (1997), pp. 160–164, où elle est plus nuancée.

[163] Comme le remarque Moutsopoulos (1989), pp. 60–61. La réponse de Frede (1997), pp. 162–163, n'est guère satisfaisante.

[164] Les «sous-espèces» citées par Frede (1997), p. 160, sont des *notes* et

que la présence du terme ὁμότονον implique que βαρύ et ὀξύ ont ici un sens relatif, et pourraient presque être traduits par « plus grave » ou « plus aigu ». Dans ce contexte, ὁμότονον renverrait à l'égalité de hauteur de deux sons différents[165]. La seconde insiste sur le fait que βαρύ et ὀξύ sont explicitement dits plus loin appartenir à l'*apeiron* (26 a2–3), et devraient dès lors être identifiés à l'*apeiron* du son dans le cas de la musique. D'après ces auteurs, le terme ὁμότονον se référerait au mélange correct de hauteurs grave et aiguë qui rendrait un son uni, c'est-à-dire qui en ferait un mélange d'*apeiron* et de *peras*[166]. L'argument le plus probant en faveur de cette interprétation est la structure du passage, qui dans ce cas correspondrait exactement à celle du premier exemple : après avoir dit que le son est à la fois un et *apeiron* dans le cas de la musique, Socrate insiste sur le fait que savoir cela ne rend pas encore quelqu'un compétent en la matière ; et c'est seulement ensuite qu'il commence à diviser le son musical en ses espèces. Le problème est qu'en comprenant ὁμότονον comme un *mélange* d'*apeiron* et de *peras*, cette lecture brise aussitôt cette symétrie. Ajoutons que nous ne partageons pas l'interprétation du mélange d'*apeiron* et de *peras* comme mélange des contraires sur laquelle elle se fonde, comme on le verra plus loin.

Cependant, il est possible d'échapper à ces difficultés, et en même temps de voir que ces deux interprétations alternatives ne sont pas incompatibles, à condition de nous souvenir que nous nous trouvons ici à un niveau *dialectique*. Dans ces conditions, l'*apeiron* auquel nous sommes confrontés n'est rien d'autre que le *rapport* sous lequel nous devons diviser le son. Le fait que βαρύ et ὀξύ se réfèrent au rapport sous lequel la division est accomplie est confirmé par le fait que Socrate le dit explicitement trois lignes plus loin : la division nous permettra de saisir le nombre d'intervalles *selon leur caractère aigu ou grave* (ὀξύτητος τε πέρι καὶ βαρύτητος, 17 c12). Certes, ce rapport est la hauteur de son, mais au sens de hauteur *relative* : car l'intérêt de la science musicale

---

non des intervalles, comme le requiert pourtant le texte (cf. 17 c11–12 : τὰ διαστήματα ὁπόσα ἐστὶ τὸν ἀριθμὸν τῆς φωνῆς ὀξύτητός τε πέρι καὶ βαρύτητος).

[165] Cf. Poste (1860), p. 14, n. *ad loc.* ; Kucharski (1959), pp. 199–200, n. 5 ; Böhme (1976), pp. 48–49 ; Barker (1996), pp. 146–147 (ce dernier continue toutefois à assumer que ces termes relatifs sont des espèces qui doivent être divisées en sous-espèces).

[166] Cf. Moutsopoulos (1989), pp. 60–62, et Meinwald (1998), p. 177, n. 19.

grecque ne se porte pas sur les différentes notes, mais sur les différentes espèces de *relations* entre les notes, ce qui suppose qu'elle traite au minimum de deux sons à la fois. C'est ce qui explique que les espèces du son musical soient des intervalles (διαστήματα, 17 c11) plutôt que des notes, ce qui peut nous sembler étrange, mais est parfaitement naturel dans le contexte de la musique grecque. Ce que la dialectique doit déterminer n'est pas la hauteur de son elle-même, mais les différentes espèces de relations entre deux sons sous le rapport de leur hauteur. Nous pouvons dès lors comprendre pourquoi ὁμότονον est ajouté à βαρύ et ὀξύ : tout simplement parce que les termes « grave » et « aigu » ne suffisent pas pour désigner toutes les relations possibles entre deux sons sous le rapport de la hauteur, puisqu'ils omettent un cas, à savoir l'identité de hauteur. C'est à ce dernier cas que se réfère le terme ὁμότονον, qui doit dès lors être traduit par « unisson »[167].

Le grave, l'aigu et l'unisson ne sont donc pas encore des espèces du son : ils représentent simplement le *rapport* sous lequel la φωνή doit être divisée dans le cas de la musique. La tâche du dialecticien est de déterminer combien d'espèces d'intervalles il y a et quelles sont ces espèces (ὁπόσα… καὶ ὁποῖα, 17 c11–d1). Les espèces obtenues par cette division seront des intervalles représentés par des rapports mathématiques, à savoir 2 : 1 pour l'octave, 3 : 2 pour la quinte, 4 : 3 pour la quarte, et ainsi de suite. Quant à l'unisson, il peut lui-même être représenté par un rapport mathématique, à savoir 1 : 1. Dans ce contexte, l'expression ὅροι τῶν διαστημάτων (17 d1) se réfère certainement aux bornes des intervalles correspondant aux termes des rapports mathématiques qui les définissent[168]. Mais il faut noter soigneusement que ni ces rapports ni leurs termes ne correspondent au nombre imposé par la dialectique elle-même : ils correspondent seulement au *contenu* de la détermination. Ils ne répondent pas à la question du ὁπόσα, mais à celle du ὁποῖα, en décrivant la spécificité *qualitative* de chaque intervalle. En revanche, le nombre imposé par la dialectique est simplement 1, 2, 3, et ainsi de suite ;

---

[167] Comme le proposent Kucharski (1959), pp. 199–200, n. 5, et Moutsopoulos (1989), p. 62, bien que leurs interprétations soient sensiblement différentes de la nôtre.

[168] Cf. Moutsopoulos (1989), p. 60, n. 2.

il signifie uniquement que toutes les espèces sont des unités homogènes distinguées les unes des autres sous le même rapport, à savoir la hauteur relative, et en fonction de leur place dans une série ordonnée. Ce dernier point est particulièrement clair dans le cas des trois intervalles fondamentaux reconnus comme consonants ou concordants (σύμφωνα), à savoir l'octave (2: 1), la quinte (3: 2) et la quarte (4: 3), dont les pythagoriciens ont découvert qu'ils étaient incorporés dans la Tétractys[169]. C'est cette série ordonnée des espèces qui constitue le nombre imposé au son par la dialectique (cf. τὸν ἀριθμὸν τῆς φωνῆς, 17 c12): ce nombre concerne seulement la *forme* des déterminations, non leur *contenu*. Le fait que ce contenu puisse lui-même être exprimé au moyen d'expressions mathématiques est une particularité de la musique et ne doit pas être généralisé. Cela ne signifie certes pas que cette particularité soit insignifiante, car elle implique, nous le verrons, que la musique peut elle-même être décrite comme une application d'un *peras* à un *apeiron*—d'où sa place centrale dans le dialogue—; mais cette application est différente de celle que nous étudions à présent, car elle est productive (le musicien produit des sons perceptibles au moyen de son instrument) plutôt que dialectique. Par contraste avec celle du musicien, la tâche du dialecticien n'est pas de produire un intervalle particulier et perceptible, mais de déterminer et d'ordonner toutes les espèces possibles—ou plus précisément toutes les espèces pertinentes—d'intervalles. Cette différence entre dialectique et musique correspond à ce qui a été dit dès le début sur la relation entre la dialectique et les *tekhnai*: la dialectique *accompagne* les autres *tekhnai* et est responsable de toutes les découvertes dans leur propre champ, mais bien entendu elle ne leur est pas *identique*—par exemple, le traitement dialectique de la musique ne peut être confondu avec la musique elle-même. La dialectique est l'instrument qui structure la totalité du champ conceptuel dans lequel une *tekhnè* donnée évolue, par exemple la division du son en ses intervalles pertinents qui est présupposée par toute pratique musicale concrète. Ces deux niveaux, musical

[169] Voir West (1992), p. 235. En *République*, III, 400 a5–6, Glaucon parle des quatre espèces de sons à partir desquelles sont constituées toutes les *harmoniai*. La signification de ce passage est controversée, mais on y voit généralement une référence aux trois intervalles fondamentaux qui viennent d'être cités avec l'addition du ton, représenté par le rapport 9: 8. Cf. Barker (1984), p. 133, n. 35.

et dialectique, doivent donc être soigneusement distingués, et le premier ne devrait pas interférer avec le second, ni nous induire à penser que ce qui est décrit ici n'est pas une division du son en ses espèces[170].

Mais la division du son en intervalles est seulement la première étape de l'institution de la science musicale. Une fois accomplie, nous pouvons examiner la manière dont ces intervalles peuvent se combiner afin de produire des συστήματα, qui ont été nommées ἁρμονίαι par nos ancêtres (17 d1–3)[171]. Remarquons que dans la mesure où les *harmoniai* sont des combinaisons d'intervalles, elles peuvent seulement être reconnues—et même *constituées*—lorsque les différentes espèces d'intervalles ont été distinguées les unes des autres : la distinction de ces dernières est la condition de leur combinaison en *harmoniai*[172]. Cela montre déjà que loin de n'être qu'un simple outil d'exposition rétrospective, la dialectique peut jouer un rôle important dans l'institution de la science musicale en tant que telle, puisqu'elle est la condition du passage de l'étude des intervalles à l'étude des *harmoniai*. Or comme nous l'apprendrons plus loin, chaque *harmonia* appartient en tant que telle au genre du mixte (cf. 31 c11) et peut dès lors être considérée comme un mélange d'*apeiron* et de *peras*. Mais une fois encore, il devrait être clair que *cette* imposition d'un *peras* sur un *apeiron* n'est pas la tâche du dialecticien, mais celle du musicien : c'est en jouant une mélodie dans le champ d'une *harmonia* donnée que le musicien produit un mélange d'*apeiron* et de *peras*. La tâche du dialecticien est différente : elle consiste à distinguer et à ordonner les différentes espèces d'*harmoniai* dans un système. La constitution d'un *système complet* des *harmoniai* semble

[170] Conclusion à laquelle arrive Hackforth (1972), p. 25. La différence entre ces deux niveaux est en revanche nettement soulignée par Sayre (1983), p. 129.

[171] Sur le terme σύστημα, qui désigne toute échelle articulée ou toute section d'une échelle articulée, cf. West (1992), p. 223 ; et sur les *harmoniai* en général, pp. 177–189. La fonction de ces dernières chez Platon est analysée par Moutsopoulos (1989), pp. 67–73. Dans le contexte de la musique, le terme ἁρμονία est généralement traduit par « mode ». Nous préférons néanmoins nous contenter de le translittérer, afin de rappeler qu'il a également le sens plus général d' « harmonie », sens également présent dans le *Philèbe*.

[172] L'insistance sur le fait que la division est la condition première de combinaisons entre les espèces distinguées est un aspect essentiel de l'interprétation de Davidson (1990) (voir surtout pp. 124–135). Cf. également Miller (1990), pp. 332–333 et 335.

avoir été visée dès la fin du cinquième siècle avant notre ère[173], et nous pouvons peut-être déceler une allusion à une telle entreprise dans le terme ὅσα qui précède συστήματα (17 d2), bien que ce terme soit moins clair que le ὁπόσα qui précède. Quoi qu'il en soit, il n'y a aucune raison de douter que la tâche du dialecticien soit de déterminer le *nombre* des *systèmata* ou des *harmoniai*, tout comme elle consistait à déterminer le nombre des intervalles. Mais pouvons-nous assumer que la fonction ordinale du nombre intervient également ici ? Il semble que oui, étant donné que le but de cette systématisation des *harmoniai* était précisément de les organiser en une progression régulière. Différentes propositions ont été faites pour atteindre ce but, dont nous n'avons pas à nous occuper ici : le point important dans le contexte actuel est qu'une fois de plus, les deux aspects du nombre, cardinal et ordinal, doivent être pris en compte.

Socrate ne se contente pas de ces indications : il continue en disant que nous devons également déterminer

> quelles autres affections (πάθη) de cette sorte adviennent (γιγνόμενα) dans les mouvements du corps, affections qui sont mesurées par des nombres (δι' ἀριθμῶν μετρηθέντα) et qu'il faut nommer, disent-ils, rythmes et mesures (ῥυθμοὺς καὶ μέτρα) (…) (17 d4–6)

En d'autres termes, Socrate se tourne à présent vers un autre aspect de la musique, à savoir la danse. Dans ce cas, le genre à diviser n'est plus le son, mais le rythme ; et l'*apeiron* ou le rapport sous lequel il doit être divisé est le rapide et le lent (cf. 26 a2–4). Pour comprendre cette division, il convient d'être attentif à la différence entre la conception grecque du rythme et la nôtre. En effet, alors que la musique occidentale moderne mesure les rythmes par rapport à une unité fixe, qu'on nomme précisément la mesure, les Grecs les exprimaient par des rapports mathématiques entre deux éléments d'une structure temporelle, le « temps haut » (ἄνω χρόνος) et le « temps bas » (κάτω χρόνος), plus tard appelés *arsis* et *thesis*, et qui semblent représenter respectivement la levée et l'abaissement du pied[174]. Dans la *République* (III, 400 a4–5), Glaucon dit qu'il y a trois espèces de rythmes, sans doute

[173] On trouvera une histoire des tentatives en ce sens dans West (1992), pp. 223–233.

[174] Sur la conception grecque du rythme et sa division, cf. Moutsopoulos (1989), pp. 77–80, et surtout West (1992), pp. 129–153 et 242–245.

celles définies par les rapports 1 : 1 (correspondant au dactyle: -⏑⏑), 1 : 2 (correspondant au iambe: ⏑-) et 2 : 3 (correspondant au péon: -⏑⏑⏑)[175]. Comme on peut le constater, ces rapports sont eux aussi ordonnés en une série progressive, ce qui confirme une fois de plus la fonction ordonnatrice du nombre. La détermination des espèces de rythmes complète la constitution du champ conceptuel de la théorie musicale.

Socrate donne une précision supplémentaire, absolument essentielle, à savoir que ce sont nos ancêtres qui nous ont transmis (παρέδοσαν) toute cette division du son et du rythme, de même que les noms ἁρμονία, ῥυθμός et μέτρον (17 d2–7). La dialectique n'est donc pas seulement un mode d'apprentissage individuel: elle est également une méthode de *transmission* du savoir, c'est-à-dire d'enseignement. Ces deux aspects sont bien entendu liés; mais alors que l'exemple précédent insistait sur le premier aspect, celui-ci met l'accent sur le second. Nous préciserons plus loin le rôle exact de la dialectique dans ce processus. Mais cette phrase a également une deuxième implication capitale: elle s'oppose à toute lecture «naturaliste» de la méthode divine. En effet, même si les divisions que nous faisons «existent» déjà d'une certaine manière avant notre propre investigation—et le troisième exemple nous montrera que tel n'est pas toujours le cas—, cela n'implique pas pour autant qu'elles correspondraient à une structure éternelle de l'intelligible que nous pourrions nous contenter de contempler, et encore moins qu'elles seraient déjà présentes dans le sensible en tant que tel, mais seulement qu'elles ont déjà été *instituées* par des êtres intelligents dans le passé qui nous les ont ensuite transmises. Bien entendu, cela ne signifie pas du tout que ces ancêtres ont «inventé» ou «créé» ces divisions, car elles sont fondées sur la sensation, comme peut le suggérer l'usage du terme κατιδόντες (17 d2) ; mais avant d'avoir opéré cette division, leur sensation était encore une simple indétermination qui appelait à être déterminée. Cette indétermination n'est pas une pure indétermination, mais l'indétermination *de la chose considérée,* par exemple le son, de sorte qu'elle ne peut être déterminée n'importe comment; de ce point de

[175] Cf. West (1992), p. 131 ; voir aussi p. 244, où il renverse les rapports et nomme le premier (1 : 1) «égal», le second (2 : 1) «double» et le troisième (3 : 2) «hémiolique».

vue, nous pouvons dire que les divisions sont conditionnées par la nature et les particularités de la chose étudiée. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'elles sont déjà présentes *en tant que telles* dans cette chose. Afin de les obtenir, cette indétermination doit être déterminée sous un certain *rapport* et au moyen d'un certain *nombre*. Sélectionner le rapport d'indétermination pertinent, c'est-à-dire le *critère* de la division, et le diviser au moyen d'un certain nombre : telle est la tâche de ce que nous nommons « institution ». Il s'agit de l'institution d'une *science*, mais en même temps de beaucoup plus que cela : c'est l'institution du cadre conceptuel à travers lequel nous percevrons désormais la chose en question. Quelqu'un qui n'a pas appris la musique et quelqu'un qui est *mousikos* ne *perçoivent* pas la même chose lorsqu'ils sont confrontés aux deux mêmes sons : le premier perçoit une opposition indéterminée entre un son aigu et un son grave, le second un intervalle qui occupe une place déterminée dans la division générale du son qu'il a en sa possession. C'est que la manière dont une chose nous apparaît (φαίνεται) ne résulte pas d'une simple sensation, mais d'un mélange de sensation et de *doxa* (σύμμειξις αἰσθήσεως καὶ δόξης) (*Sophiste*, 264 b1–2). Afin de *percevoir* une quinte ou une quarte, la sensation des deux sons n'est pas suffisante : elle doit être accompagnée par la *doxa* qu'elle est une quinte ou une quarte, et seul celui qui a appris la musique peut avoir cette *doxa*. Une fois que nous possédons ces divisions, elles deviennent parties intégrantes de notre perception, de sorte qu'il semble que percevoir une quinte ou une quarte relève de la simple sensation ; pourtant, ces divisions n'appartiennent pas aux choses sensibles en tant que telles, car elles ont dû être instituées dans le passé et transmises par l'éducation[176].

Mais comment cette institution originelle s'effectue-t-elle ? C'est ce que le troisième exemple va nous expliquer. À vrai dire, Protarque et Philèbe sont déjà satisfaits avec les deux précédents, sinon qu'ils ne parviennent pas à comprendre la connexion de tout ce procédé avec le problème initial ; mais Socrate refuse de leur expliquer celle-ci avant d'avoir fourni un troisième exemple,

---

[176] La distinction entre sensation et perception (ou apparence) suggérée dans ce passage sera étudiée de manière plus détaillée ci-dessous pp. 362–375.

qui illustre le procédé inverse (17 e7–18 a6). Il décrit ce processus par les mots suivants :

> Car tout comme quelqu'un qui prend une unité quelconque ne doit pas, comme nous le disons, regarder immédiatement vers la nature de l'*apeiron* (ἐπ' ἀπείρου φύσιν), mais vers un certain nombre (ἐπί τινα ἀριθμόν), de la même manière, lorsque quelqu'un est au contraire obligé (ἀναγκασθῇ) de prendre d'abord l'*apeiron*, il ne doit pas regarder immédiatement vers l'un, mais se mettre dans la pensée un certain nombre, chaque ⟨nombre⟩ possédant une certaine pluralité[177], et aboutir à une unité à partir de tous. (18 a7–b3)

Il illustre ensuite ce processus au moyen de l'exemple des lettres (γράμματα), qu'il considère à présent du point de vue de l'institution originelle de leur division. En d'autres termes, nous sommes ici confrontés à l'institution de l'alphabet grec lui-même, c'est-à-dire d'un système de lettres approprié à la transcription de la φωνή grecque. Une telle institution peut seulement être mythique, et Socrate l'attribue à « un dieu ou un homme divin », rappelant la tradition qui identifie celui-ci à Theuth dans le cas de l'Égypte (18 b6–8)[178]. Ce dieu ou cet homme divin réalisa que la

[177] … ἀλλ' [ἐπ'] ἀριθμὸν αὖ τινα πλῆθος ἕκαστον ἔχοντά τι κατανοεῖν… Le texte est difficile et controversé. Nous acceptons la suppression de ἐπ' proposée par Liebhold et reprise par Burnet. Quant à la construction, nous suivons une suggestion faite au dix-neuvième siècle par Pearman (s.d.), p. 3, qui consiste à construire ἕκαστον avec ἀριθμόν plutôt qu'avec πλῆθος et à lire πλῆθος ἕκαστον ἔχοντά τι comme une parenthèse. Reste à comprendre le sens de cette parenthèse. Selon Pearman, le ἕκαστον se référerait à chacun des genres subordonnés, bref à chacune des unités qui composent le nombre en question, qui possèdent à leur tour une certaine pluralité. Cette interprétation est très satisfaisante pour le sens, surtout lorsqu'on la compare à 18 b6–d2, censé fournir une illustration du présent passage ; mais il faut avouer qu'elle est assez difficile à tirer du texte tel qu'il est écrit. Une autre interprétation consisterait à comprendre cette parenthèse comme explicitant la nature du nombre : est un nombre ce qui possède une certaine pluralité—ou une pluralité déterminée (πλῆθός τι) (rappelons que les Grecs ne considéraient pas 1 comme un nombre). C'est apparemment de cette manière que Carlill (1906) et Robin (1950) comprennent la phrase, le premier traduisant « but turn your attention first to a definite number, each with its own plurality », et le second « mais nous mettre dans la tête, cette fois encore, qu'il y a un nombre déterminé, dont chacun a une quantité déterminée ». C'est également l'interprétation que nous avons choisie, en considérant toutefois ἕκαστον non pas comme un pronom, mais comme un adjectif déterminant un deuxième ἀριθμόν sous-entendu, ce qui permet d'éviter la bizarrerie que constituerait la reprise du singulier τινα par ἕκαστον.

[178] Contrairement à ce qu'on assume généralement (voir par exemple Frede

φωνή était *apeiron*, et il commença par distinguer les voyelles (τὰ φωνήεντα), les semi-voyelles (φωνῆς μὲν οὔ, φθόγγου δὲ μετέχοντά τινος), et les muettes ou consonnes (ἄφωνα) ; mais dans la mesure où chacune de ces espèces était elle-même une et multiple, il les divisa ensuite en leurs espèces, à savoir les lettres individuelles ; et c'est seulement après cela qu'il considéra l'unité formée par toutes ces lettres et les appela toutes du nom unique στοιχεῖον[179]. Finalement, remarquant qu'aucun d'entre nous ne pouvait apprendre l'une de ces lettres en et par elle-même sans toutes les autres, il conclut que ce lien (δεσμόν) unique les unifiait toutes d'une certaine manière et prononça qu'un art unique s'occuperait d'elles, qu'il nomma γραμματικὴ τέχνη (18 b8–d2).

Cet exemple a été jugé très sévèrement par les commentateurs, notamment par R. Hackforth, qui nie qu'il illustre un quelconque procédé inverse. Voici ses objections :

> Tout d'abord, plutôt que de consister à grouper ou à classer à chaque étape un multiple sous une unité intermédiaire, ce procédé implique un processus de Division (διῄρει, 18 c3) : et deuxièmement, bien que nous soyons apparemment censés considérer « Lettre » (στοιχεῖον) comme le genre finalement atteint, il est clair que Theuth ne fait que donner un nom à une notion générique qui doit avoir été présente à son esprit depuis le début. La vérité, c'est qu'on ne peut pas organiser des objets en espèces ou groupes coordonnés sans penser ceux-ci comme espèces ou groupes *d'*une « unité » (…)[180]

(1997), pp. 151–152), il paraît évident que Socrate n'a pas l'intention d'attribuer à Theuth la division de la φωνή *grecque*, mais seulement celle de la φωνή *égyptienne*, qui ne peut en aucun cas être la même. Il semble donc préférable de placer un second tiret après λέγων en 18 b8 et de lire tout le groupe ὥς λόγος ἐν Αἰγύπτῳ Θεῦθ τινα τοῦτον γενέσθαι λέγων comme une parenthèse, à la suite de Benardete (1993), p. 12. Toutes les mentions de Theuth dans les extraits des commentateurs cités par la suite devraient donc être corrigées par « le dieu ou l'homme divin qui a institué la φωνή grecque ».

[179] Sur cette division des lettres, voir également *Cratyle*, 424 c6–d1, où les différentes voyelles sont explicitement désignées comme les espèces (εἴδη) du genre voyelle, et *Théétète*, 203 b2–6. Le terme ἡμίφωνα (« semi-voyelles ») n'apparaîtra qu'avec Aristote (*Poétique*, 20, 1456 b25–31). En réalité, cette division tripartite n'est pas la division originelle : elle a été précédée par une division bipartite en voyelles et non-voyelles (cf. Euripide, *Palamède*, v. 578.2 Nauck), cette dernière classe ayant plus tard subi des distinctions supplémentaires. Cf. C. Dalimier (1998), p. 264, n. 363. (Frede (1997), p. 154 et n. 74, propose une division plus complexe qui ne nous semble nullement exigée par le texte.)

[180] Hackforth (1972), p. 26 (souligné par l'auteur). Gosling (1975) prend ces considérations comme un argument contre l'identification de ce procédé

Ces objections reposent sur l'identification très fréquente de ce procédé inverse au rassemblement, qui remonte au moins à Damascius, et selon laquelle tandis que la division commence avec une unité et la divise jusqu'à obtenir finalement un *apeiron*, le rassemblement commence avec un *apeiron* et le réduit progressivement afin d'atteindre une unité[181]. Mais cette interprétation ne tient pas compte du fait que dans le premier exemple, censé illustrer l'autre procédé, tant l'*apeiron* que l'un étaient explicitement présents *dès le début*. Il n'y a donc aucune raison de supposer qu'il n'en irait pas de même dans le cas présent, et que l'*apeiron* auquel est confronté le dieu ou l'homme divin ne serait pas quant à lui accompagné d'une unité. En réalité, tout comme dans le premier exemple, la première étape est bien ici un *rassemblement*, dont nous avons vu qu'il est conjointement position d'une unité et mise au jour d'un *apeiron* qui sera déterminé par la division[182]. La

à une division d'un genre en ses espèces, car « Theuth doit opérer avec la conception du genre depuis le début » (p. 163). Voir aussi Guthrie (1978), pp. 211–212.

[181] Cf. Damascius, *Commentaire sur le* Philèbe, §§ 52–69, pp. 27–35, qui relie la division à la procession et ce qu'il nomme l' « analyse » (c'est-à-dire le rassemblement) à la conversion (§ 54), et comprend 18 a7–d2 comme une description de l'analyse (§§ 56 et 68). Bien qu'en accord général avec lui, Marsile Ficin (2000) est plus prudent et parle de « division vers le bas » (*divisio in descensu*) et de « division vers le haut » (*divisio in ascensu*), en ajoutant toutefois que la division vers le haut est plus proprement appelée « résolution » (*resolutio*) (p. 221)—le terme latin *resolutio* étant la traduction du grec ἀνάλυσις, comme on le voit notamment chez Jean Scot Érigène, *Periphyseon*, II, 526 B. La force de cette tradition est telle que dans son récent traitement de ce passage, Menn (1998) ne remet jamais en question l'identification du procédé qui y est décrit avec le rassemblement. Contre cette identification, voir en revanche Davidson (1990), p. 105. La difficulté d'interpréter le troisième exemple en termes de rassemblement est également soulignée par Trevaskis (1960), pp. 40–41, qui conclut que les deux premiers exemples ne peuvent dès lors pas correspondre à la division, et par conséquent que la méthode ici décrite n'est pas celle du rassemblement et de la division ; voir aussi Sayre (1987), p. 51, qui conclut quant à lui que ce processus inverse ne relève pas de la tâche du dialecticien (voir plus loin). Nous tenterons de montrer qu'aucune de ces conclusions ne s'impose.

[182] Cela correspond en réalité à la propre position de Hackforth (1972), p. 26 : « en bref, l'idée de Platon selon laquelle une unité multiple pourrait être traitée par la science de deux manières alternatives est incorrecte ; on doit partir de l'appréhension conjointe d'un Genre et d'une Multiplicité indéfinie, et procéder par division jusqu'à atteindre des *infimae species*, lieu où la tâche s'achève ». Mais le fait que la position d'une unité soit nommée « rassemblement » implique clairement cela, et il n'y a aucune raison de penser que Platon ne l'ait pas vu.

différence entre les deux procédés n'est donc pas une différence entre rassemblement et division, car tous deux sont également utilisés dans les deux cas—ce qui est d'ailleurs normal, puisque les deux procédés sont censés être des applications de la méthode décrite plus tôt par Socrate, qui intégrait le rassemblement et la division comme deux étapes successives d'un processus global. La différence se joue bien plutôt entre les manières dont nous pouvons nous mouvoir entre l'un et l'*apeiron*, dont chacune utilise le rassemblement et la division d'une manière qui lui est propre[183].

Pour comprendre cette différence, il faut se souvenir que la position de l'unité par le rassemblement est purement *formelle* : elle consiste simplement à assumer qu'*il y a* une Idée qui unifie un *apeiron* donné, sans pour autant nous révéler le *contenu* de cette Idée. Or il existe une liaison essentielle entre ce contenu et la manière dont le genre de départ peut être divisé. En effet, c'est parce qu'on divise la φωνή sous le rapport de la hauteur relative que ce qu'on obtient est une division du son *musical*, dont le genre peut être nommé « intervalle » ou *harmonia* selon le niveau de complexité auquel on se situe, tandis qu'une division sous un autre rapport nous donnera au contraire une division du son vocal en *lettres* et autorisera à nommer le genre de départ « lettre ». *La détermination du genre est fonction du rapport de déterminabilité et du nombre choisis par la division.* Dès lors, deux situations peuvent se présenter : soit le genre est déjà connu avant de procéder à la division, et dans ce cas on peut se contenter de diviser ce genre selon un rapport de déterminabilité approprié au but poursuivi ; soit il n'est pas connu, et c'est alors sa division selon un certain rapport de déterminabilité et en fonction d'un certain nombre qui permettra d'en déterminer la nature. C'est dans ce contraste qu'il faut chercher la différence entre le premier exemple et le troisième.

Certes, cette différence n'apparaît pas clairement de prime abord[184]. Dans les deux cas, nous commençons par le son, puis nous rencontrons trois espèces intermédiaires, et enfin les es-

[183] Comparer Frede (1997), pp. 152–154.

[184] À vrai dire, Moravcsik (1979), p. 92, considère que la raison pour laquelle l'exemple des lettres est présenté de ces deux manières différentes est précisément d' « illustrer la non-pertinence de l'orientation de la direction (*directionality*) ». Dans le même sens, voir déjà Goldschmidt (1947), p. 238).

pèces de lettres individuelles. Mais le contraste se situe dans la manière dont nous passons d'une étape à la suivante. La voie décrite dans le premier exemple est celle de l'apprentissage. Cette activité suppose qu'un maître connaisse déjà le genre et possède la structure complète de la division, qu'il cherche à transmettre à son élève par l'enseignement. Pour ce maître, cette structure n'a rien de nouveau, sans doute parce qu'il l'a lui-même apprise dans son enfance—par l'intermédiaire de maîtres qui l'ont eux-mêmes apprise dans leur enfance, et ainsi de suite jusqu'au moment où nous atteignons son institution originelle. En revanche, avant le processus d'apprentissage, l'élève est quant à lui confronté à une indétermination : il ne peut reconnaître les distinctions qui semblent évidentes à ceux qui les ont apprises. L'exemple des lettres est ici très éclairant. En effet, avant d'apprendre les différences entre les lettres et leurs espèces, nous ne les *percevons* tout simplement pas ; nous pouvons certes entendre des variations dans le son émis par la bouche, mais nous ne pouvons les reconnaître *en tant que* différences entre des lettres : ces variations demeurent purement indéterminées pour nous, car nous ne possédons pas les catégories adéquates par le biais desquelles nous pourrions les distinguer. La situation est exactement la même que dans le cas de la musique : avant d'avoir appris la *grammatikè tekhnè*, nous avons seulement la *sensation* du son lorsque nous entendons des lettres, mais pas la *doxa* qui doit l'accompagner pour que ces lettres nous apparaissent *comme des lettres*, et même *comme telles lettres déterminées*[185]. Le but de l'éducation est de faire acquérir ces catégories à l'élève, et dès lors de le rendre capable de percevoir les variations du son *en tant que* différences entre des lettres, condition de leur utilisation

---

Comme nous allons le voir, l' « orientation de la direction » est au contraire absolument essentielle.

[185] Comparer *Théétète*, 163 b1–c4, où Socrate demande à Théétète si l'identité de la connaissance à la sensation n'impliquerait pas que nous sachions ce que disent les barbares même si nous ne connaissions pas leur langage, ou que nous connaîtrions les lettres quand nous les verrions avant de les avoir apprises : non, répond Théétète, car ce que nous entendons est seulement l'aigu et le grave (τὴν ὀξύτητα καὶ βαρύτητα) (formule qui, dans le vocabulaire du *Philèbe*, renvoie clairement à l'*apeiron* : cf. le Chapitre IV ci-dessous) ; « mais ce que les maîtres d'école (γραμματισταί) et les interprètes enseignent (διδάσκουσιν) à leur sujet, nous ne le sentons pas par la vue ni ne l'entendons, et ne le connaissons pas ». Voir également Harte (2002), pp. 205–206.

pour lire et écrire. Toutefois, comme le montre le *Ménon*, cela ne peut se produire au moyen d'une simple transmission d'un maître actif vers un élève passif : au contraire, le maître doit aider l'élève à *ré-accomplir* par lui-même chaque étape qui mène à la vérité. Le *Ménon* illustre ce processus pour l'apprentissage des vérités mathématiques (cf. 82 b9–85 b7), mais les deux premiers exemples du *Philèbe* suggèrent que *tout* doit être enseigné de cette manière. Car si la dialectique est une méthode d'enseignement (cf. διδάσκειν, 16 e4)[186], c'est précisément parce qu'elle suppose une participation active de l'élève au processus d'apprentissage : apprendre les divisions des lettres ne consiste pas à les étudier par cœur, mais à les ré-accomplir toutes par nous-mêmes, en commençant par nous confronter à l'indétermination initiale du son pour la déterminer progressivement et la remplacer par une structure déterminée à travers laquelle nous percevrons désormais les phénomènes. Le rôle du maître dans ce processus est essentiel, car c'est lui qui guide l'élève en attirant son attention sur le rapport d'indétermination pertinent et sur les types de divisions qui peuvent être accomplies, de manière à lui permettre d'atteindre la structure qui a été instituée par nos ancêtres ; mais l'élève reste néanmoins la cause de son propre apprentissage, car l'*apeiron* auquel il est confronté n'est présent que dans sa propre pensée, de sorte qu'il est le seul à pouvoir le déterminer. Dans ce contexte, le rassemblement est fondamental, car sans lui, il n'y aurait pas d'*apeiron* à déterminer, et par conséquent l'élève ne ressentirait aucun besoin d'accomplir des divisions ; mais il ne se produit qu'une seule fois, au début du processus, tandis que les étapes ultérieures consistent à déterminer cet *apeiron* en le réduisant progressivement. Et dans la mesure où l'élève est aidé par un maître qui connaît déjà ces divisions et peut le guider, les divisions successives peuvent être purement linéaires, allant de la position de l'unité (le genre originel) à ses espèces, puis de ces espèces à leurs sous-espèces.

Le dieu ou l'homme divin qui doit accomplir pour la première fois la division des lettres est, pour sa part, dans une situation

---

[186] Cette fonction d'enseignement est explicitement attribuée à la dialectique dans le *Phèdre* (cf. 265 d5 : διδάσκειν). Elle ne contredit nullement la définition de la connaissance comme réminiscence, puisque celle-ci est également mentionnée dans ce dialogue (voir surtout 249 c1–4) ; au contraire, c'est elle qui explique en quoi la réminiscence consiste.

toute différente. Tout comme l'élève qui ne connaît pas encore cette division, ce à quoi il fait face de prime abord est un son *apeiron* (cf. φωνὴν ἄπειρον, 18 b6), bien qu'il forme également une unité en tant qu'il s'agit du son émis par notre bouche. Mais il ne peut encore poser cette unité que de manière *formelle*, car son *contenu* ne lui est pas encore connu. Or par contraste avec l'élève, il ne peut s'appuyer sur un maître qui lui indiquerait le rapport d'indétermination pertinent et l'aiderait à faire les divisions correctes, puisque personne n'a accompli ces divisions avant lui. Comment peut-il dès lors procéder ? Il ne peut se contenter de réentendre sans cesse des sons de manière passive, car la structure qu'il cherche ne se trouve pas dans la simple sensation, qui indépendamment de la *doxa* est purement indéterminée. Mais il ne peut non plus se contenter de contempler passivement l'Idée du son, parce que cette structure n'appartient pas non plus à l'intelligible comme tel. C'est au contraire le dialecticien lui-même qui doit la constituer activement afin de déterminer sa pensée. Et dans la mesure où c'est cette structure qui est la condition de possibilité d'une distinction effective entre les éléments qu'elle renferme ainsi que de la détermination de la nature du genre qu'elle divise, ce dieu ou cet homme divin est obligé de partir d'une simple indétermination—quoique cette indétermination soit au moins déterminée au sens où elle est l'indétermination *du son vocal*, qui dès lors ne peut être traitée n'importe comment. Dans ce contexte, qui est à proprement parler celui d'une recherche originale, une division linéaire, allant d'un genre à ses espèces et à ses sous-espèces, n'est pas encore possible. Le dieu ou l'homme divin doit donc procéder avec prudence, et réfréner sa tendance à se tourner immédiatement vers l'un, ce qui serait aller trop vite (cf. 17 a1–2), comme Protarque tout à l'heure ; il doit accorder toute son attention aux intermédiaires, et commencer par constituer des espèces et des sous-espèces en leur imposant une caractéristique déterminée qui les définisse. Or étant donné qu'il doit procéder par lui-même, sans l'assistance d'un maître, il a besoin d'un autre outil pour repérer de telles caractéristiques. Cet outil est une nouvelle forme de rassemblement, à savoir la considération synoptique d'une multitude de cas qui le conduit à la position d'une unité qui les définisse tous. Ce rassemblement est différent du rassemblement originel par lequel il a commencé, car il concerne seulement une partie de

ce qui a déjà été rassemblé alors ; pour cette raison, nous pouvons le nommer un « sous-rassemblement ». Une fois que tout ce qui a été originellement rassemblé est épuisé par de tels sous-rassemblements, dont chacun est marqué par un caractère défini, c'est-à-dire constitue une espèce, nous pouvons considérer que le genre posé au début a été divisé : dans ce cas, la division est une conséquence du rassemblement, tandis que dans le premier cas, des « rassemblements » intermédiaires (c'est-à-dire des réductions du rassemblement originel) s'ensuivaient naturellement de chaque division[187]. De tout ce processus résulte nécessairement une détermination plus précise du genre lui-même, dont l'unité n'avait été que formellement posée au début. En effet, c'est seulement lorsque les espèces du « son émis par notre bouche » ont été déterminées que leur genre peut être considéré comme genre des *lettres*, et c'est pourquoi c'est seulement à l'issue de tout ce travail que le dieu ou l'homme divin peut lui donner le nom de στοιχεῖον[188]. La détermination du genre est fonction du rapport sous lequel il est divisé et du type de divisions qui sont pratiquées sous ce rapport, bref du *nombre* de ses espèces.

---

[187] Toutes ces considérations (qui rejoignent celles de Davidson (1990), p. 106) passeront peut-être pour de pures spéculations sans appui dans le texte. Elles se fondent en réalité sur la division quadripartite de « tout ce qui est maintenant dans le tout » en quatre genres (23 c1–27 c2), dont nous verrons dans le Chapitre IV qu'elle est une application de ce processus. L'expression « tout ce qui est maintenant dans le tout » (πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί, 23 c4) peut être comprise comme un premier rassemblement, au sens où elle délimite le champ dans lequel notre investigation se mouvra, sans pour autant déterminer la nature du genre en question. Or la manière dont Socrate effectue ce qu'il désigne explicitement comme une division au début du processus (cf. 23 c4 : διαλάβωμεν), c'est-à-dire la manière dont il constitue ces quatre genres ou espèces, est clairement le rassemblement : l'insistance du vocabulaire ne laisse aucun doute sur ce point (cf. 23 e5 : συναγαγόντες ; 25 a3 : συναγαγόντας ; 25 d6 : συνηγάγομεν ; 25 d6–7 : συναγαγεῖν ; 25 d7 : συνηγάγομεν). Pourtant, à la fin du processus, il désigne à nouveau tout le processus comme une division (cf. 27 c8 : διειλόμεθα), à savoir une division du genre originel en quatre espèces. Il faut donc en conclure que dans ce cas, la division s'ensuit du rassemblement, précisément parce que cette division quadripartite n'est pas un simple héritage de la tradition, mais est instituée pour la première fois par les protagonistes du dialogue à ce moment précis. (Cette dernière affirmation reste vraie même si l'on assume que les concepts d'*apeiron* et de *peras* sont d'origine pythagoricienne ; car comme nous le verrons, leur intégration dans une division quadripartite leur donne une signification qu'ils n'avaient certainement pas dans le contexte du pythagorisme.)

[188] Cette différence entre l'unité de départ et l'unité d'arrivée a été bien mise en évidence par Löhr (1990), p. 110 (sa propre explication figure dans ses pp. 168–169). Voir également Davidson (1990), pp. 114–115.

Considérés du point de vue de leurs résultats, ces deux procédés sont très similaires : dans les deux cas, on obtient finalement une division d'un genre en ses espèces[189]. Mais ces procédés eux-mêmes ainsi que leur but sont en réalité très différents. Ces différences avaient déjà été annoncées par Socrate lorsqu'il avait conclu sa description de la méthode divine en disant qu'elle nous permettait d'examiner, d'apprendre et de nous enseigner les uns les autres (σκοπεῖν καὶ μανθάνειν καὶ διδάσκειν ἀλλήλους, 16 e3–4) : de fait, le mouvement qui se déplace de l'un vers l'*apeiron* est celui qui est suivi lors de l'enseignement et de l'apprentissage, tandis que celui qui part de l'*apeiron* pour remonter à l'un est la méthode de tout examen véritablement original qui mène à l'institution d'une nouvelle structure[190]. Nous pouvons dès lors comprendre pourquoi Socrate cite trois exemples de la méthode divine : chacun d'eux correspond à l'une de ces activités. L'ordre dans lequel ces exemples sont présentés est également important, car il opère une remontée progressive vers l'origine de tout le processus : le premier exemple montre que l'apprentissage consiste à acquérir la structure conceptuelle qui définit le champ d'un art donné, le second que cette structure est transmise par l'éducation et est par conséquent ce qui de cet art peut être enseigné, le troisième que cette structure et l'art qu'elle définit ont eux-mêmes dû être institués à un certain moment.

Mais examinons à présent d'un peu plus près la manière dont l'institution originelle de l'alphabet grec a été effectuée d'après Socrate. Ce processus comporte deux aspects, qui résultent tous deux du fait qu'il consiste à appliquer un nombre à l'*apeiron* initial. D'abord, nous devons sélectionner un *rapport* sous lequel nous pouvons déterminer cet *apeiron.* Comme le note R. Waterfield, les Grecs classaient les lettres selon la quantité d'air qui

---

[189] Sur ce point, nous ne pouvons nous accorder avec Dixsaut (1999a), p. XVII), selon qui Protarque ne comprend pas la nature du procédé inverse, puisqu'il pense que Socrate demande combien d'espèces de plaisirs il y a et ce qu'elles sont (19 b2–4), ce qui ne serait vrai d'après elle que si c'était le premier procédé qui était en question. En fait, comme le suggère la réponse de Socrate (Ἀληθέστατα λέγεις, ὦ παῖ Καλλίου, 19 b5), Protarque a très bien compris la tâche que lui propose Socrate ; mais quelle que soit la direction du mouvement entre l'un et l'*apeiron* qui est adoptée, le résultat est une division d'un genre en ses espèces.

[190] Cette différence a déjà été reconnue par Gadamer (1994a), pp. 189–190. Voir aussi Löhr (1990), pp. 172–173, et Frede (1997), pp. 150–151.

était utilisée pour les prononcer[191]. Tel est le critère que le dieu ou l'homme divin qui a pour la première fois institué cette division a choisi. Mais nous devons également déterminer le *nombre* correct de divisions que nous devrons effectuer. Le dieu ou l'homme divin a d'abord choisi le nombre trois, et la manière dont il nomme les espèces ainsi obtenues (τὰ φωνήεντα—φωνῆς μὲν οὔ, φθόγγου δὲ μετέχοντά τινος—ἄφωνα) montre non seulement que ces espèces ont été déterminées sous le même rapport, mais également qu'elles suivent un *ordre* qui les rend mutuellement dépendantes : on part de l'espèce de lettres qui utilisent le plus d'air, à savoir les voyelles, pour se diriger vers celles qui en utilisent le moins, à savoir les muettes, en passant par les intermédiaires (cf. τὰ μέσα, 18 c5), qu'Aristote nommera d'ailleurs « semi-voyelles » (ἡμίφωνα)[192]. Il semble dès lors raisonnable de supposer que les sous-divisions de chaque espèce en lettres individuelles pourraient elles-mêmes être accomplies, au moins idéalement, selon un ordre semblable[193]. Ici encore, le nombre doit être pris tant dans son sens ordinal que dans son sens cardinal.

Par conséquent, le système complet a dû être produit en une fois, ou du moins chaque détermination devait déjà anticiper les suivantes, puisqu'elle ne prend son sens complet que par son intégration dans le tout. La distinction de chaque lettre dépend de son intégration dans la série complète et ordonnée des lettres[194]. C'est très exactement ce que dit Socrate :

> et, remarquant qu'aucun d'entre nous ne pourrait apprendre (μάθοι) une ⟨espèce de lettres⟩ en et par elle-même (αὐτὸ καθ' αὑτό) sans les apprendre toutes, ayant conclu que ce lien était unique (τοῦτον τὸν δεσμόν… ἕνα) et les rendait en quelque sorte (πως) toutes une (ἕν), il prononça (ἐπεφθέγξατο) qu'un art unique (μίαν) s'occuperait d'elles, qu'il nomma *grammatikè tekhnè.* (18 c7–d2)

---

[191] Cf. Waterfield (1982), p. 63, n. 3.

[192] Cette innovation terminologique rend plus clair encore le fait que toute cette division est effectuée en fonction d'un seul et même rapport et selon une progression régulière, puisque les dénominations des espèces deviennent respectivement τὰ φωνήεντα, τὰ ἡμίφωνα et τὰ ἄφωνα. Cf. Dupont-Roc et Lallot (1980), p. 317, n. 3.

[193] Ces sous-divisions ne doivent pas nécessairement être accomplies sous le même rapport que les précédentes, puisqu'elles ne se produisent pas au même niveau ; dans leur cas, le rapport de déterminabilité est plus probablement l'articulation. Cf. Aristote, *Poétique*, 20, 1456 b31–33.

[194] Cf. Kolb (1983), p. 502 : « L'individuation et la classification se produisent en même temps ».

Toutes les espèces et sous-espèces que nous découvrons constituent un *système* qui a sa cohérence propre en tant que tout, consistance garantie par l'exhaustivité de nos divisions. Dans ce système, chaque division est nécessaire et dépend de toutes les autres. Or il est essentiel de noter que Socrate ne relie pas cet ordre systématique à la nature des choses en question, mais à notre capacité de les apprendre et de les connaître ; c'est *parce qu'elles ne peuvent être apprises indépendamment les unes des autres* que les lettres sont considérées comme formant d'une certaine manière une unité. Cela confirme que la *structure* mise au jour par la dialectique n'appartient pas en tant que telle aux choses elles-mêmes, mais seulement à la *connaissance* que nous en avons ; et cette structure est ce qui constitue le champ conceptuel d'un art—dans le présent cas, celui de la *grammatikè tekhnè*. Bien plus, il faut insister sur le fait que la nécessité des divisions dans un système donné est seulement *interne* : elle ne signifie pas que la division que nous avons accomplie est la seule possible ni la seule valide, mais seulement qu'elle est cohérente et complète en elle-même. Par exemple, dans le cas présent, d'autres espèces de sons sont probablement possibles, mais *pas dans ce système* ; leur prise en compte induirait une refonte complète de toutes les autres divisions qui produirait un nouveau système ayant sa propre cohérence. Prise indépendamment des autres, aucune division n'est nécessaire ; mais il existe une nécessité *systématique* qui gouverne chaque division dans ses rapports avec toutes les autres. C'est pourquoi il est possible de diviser la φωνή de différentes manières : par exemple, soit sous le rapport de sa hauteur relative, auquel cas nous obtenons une division du son musical, soit sous le rapport de la quantité d'air utilisée pour le faire retentir, auquel cas nous obtenons une division du son vocal—et plus précisément du son vocal *grec*, car des cultures différentes divisent le son vocal de différentes manières, et il n'y a aucune raison de penser que Platon n'en était pas conscient. Mais même lorsque ce rapport a été choisi, différentes divisions demeurent possibles, qui dépendent de *ce que* le dieu ou l'homme divin considère comme constituant une unité. Par exemple, il aurait pu avoir choisi ce que nous appelons maintenant des syllabes comme unités indivisibles, ou au contraire poursuivre la division de chaque lettre que nous reconnaissons aujourd'hui ; mais dans tous les cas, ses divisions auraient dû être *exhaustives* et *régulières*, c'est-à-dire

diviser le rapport en question complètement et en établissant un « entre-deux adjectival » identique entre les espèces successives. La nécessité interne des divisions accomplies ne doit donc pas être confondue avec une nécessité externe qui ferait de cette division particulière la seule possible. Dans ces conditions, la question n'est pas « quel système limitant (ou déterminant) est le bon ? »[195], mais « quelles divisions sont les bonnes dans le présent système ? ». Il aurait été parfaitement possible pour le dieu ou l'homme divin de diviser la φωνή d'une autre manière, à condition que sa division ait été complète, régulière et ait possédé une cohérence interne.

Ce troisième exemple présente encore un intérêt supplémentaire, à savoir la connexion explicite qu'y fait Socrate entre l'activité de détermination et la *dénomination.* Ce lien était déjà présent dans le second exemple : après avoir distingué les *harmoniai,* les rythmes et les mesures, nos ancêtres leur ont donné leurs noms (cf. 17 d3 : καλεῖν ; 17 d6 : ἐπονομάζειν). De même, après avoir distingué toutes les espèces de lettres les unes des autres, donc après les avoir rassemblées et divisées, le dieu ou l'homme divin a donné le nom (ἐπωνόμασε) de στοιχεῖον à chacune et à toutes ensemble (ἑνί τε ἑκάστῳ καὶ σύμπασι)[196] (18 c6), et il donna également le nom (προσειπών) de *grammatikè tekhnè* à l'art chargé de s'occuper d'elles (18 d2). La dialectique est la condition de l'activité de dénomination, car cette activité suppose des unités à dénommer, et c'est elle qui constitue de telles unités. Cette possibilité n'est pas nécessairement actualisée, cependant : par exemple, la manière dont Socrate se réfère à la troisième espèce de lettres, à savoir « celles que nous appelons aujourd'hui muettes » (τὰ νῦν λεγόμενα ἄφωνα ἡμῖν, 18 c3), laisse entendre que ce nom n'a pas été donné par le dieu ou l'homme divin lui-même. Cela montre que le dialecticien ne dépend pas des noms, et peut constituer des unités sans les nommer. Néanmoins, quand il le fait, le nom condense les résultats de la division et devient lui-même un instrument diacritique, comme il est dit dans le *Cratyle,* ce qui est également la

[195] Question posée par Griswold (1981), p. 192.

[196] Notons que cette précision fait du terme στοιχεῖον un terme général, porteur d'une identification entre un et multiple. Mais précisément, les différents rapports sous lesquels il est un et multiple ont été distingués, de sorte que cette identification ne risque plus de semer la confusion chez celui qui possède cette division des lettres.

condition de possibilité de l'enseignement[197]. On peut distinguer deux aspects de cette fonction. Tout d'abord, un aspect purement formel : le fait qu'une chose a été nommée signifie qu'elle a été distinguée de tout ce qu'elle n'est pas, et telle est la condition de la communication de cette chose à quelqu'un d'autre. Mais le *Cratyle* fait allusion à une manière bien plus ambitieuse d'enseigner au moyen des noms, qui concerne le *contenu* de ce qui est enseigné lui-même, à savoir le choix d'un nom proprement informatif[198]. Or ce second aspect semble également présent dans le *Philèbe*, et en particulier dans le second exemple. Socrate vient de dire que nos ancêtres nous ont transmis les divisions et le nom des *harmoniai*. Il ajoute que nous devons diviser les affections résultants des mouvements du corps, « affections qui sont mesurées par des nombres (δι' ἀ**ριθμ**ῶν **μετρ**ηθέντα) et qu'il faut nommer (δεῖν… ἐπονομάζειν), disent-ils, rythmes et mesures (**ῥυθμ**οὺς καὶ **μέτρ**α) » (17 d5–6)—deux étymologies tout à fait dans l'esprit de celles du *Cratyle*. Nos ancêtres ne se contentent pas de leur donner n'importe quels noms : ils choisissent des noms appropriés quant à leur étymologie, des noms qui nous fournissent des indications sur ce à quoi ils se réfèrent. Étant donné l'insistance avec laquelle le mot στοιχεῖον est introduit dans le troisième exemple (18 c6), par contraste avec l'usage du terme γράμμα quelques lignes plus haut (18 b2, cf. 17 a8–9), il est raisonnable de penser que ce terme comporte lui aussi une étymologie cachée. Cette étymologie n'est pas présente dans le texte, de sorte que toute proposition ne peut être que spéculative ; mais il faut avouer que le terme στοῖχος, qui signifie le rang occupé dans une série ordonnée, est un candidat particulièrement séduisant, puisqu'il correspond exactement à la manière dont les lettres sont divisées ici[199].

[197] Cf. *Cratyle*, 388 b13–c1 : Ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστιν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας ὥσπερ κερκὶς ὑφάσματος. Voir aussi 428 e5–6 :—ΣΩ. Διδασκαλίας ἄρα ἕνεκα τὰ ὀνόματα λέγεται ;—ΚΡ. Πάνυ γε.

[198] Sur ce point, cf. Sedley (2003), pp. 59–61, qui distingue quant à lui *trois* fonctions, en distinguant deux aspects dans la première fonction que nous avons dégagée, et montre ensuite (pp. 65–66) que ces trois fonctions sont complémentaires et non exclusives. D. Sedley est l'un des rares commentateurs modernes à considérer que les étymologies du *Cratyle* sont « sérieuses en tant qu'exégèses » (*exegetically serious*) : outre son ouvrage qui vient d'être cité, voir Sedley (1998b). C'est d'ailleurs à D. Sedley que nous devons les suggestions étymologiques qui suivent, et qui sont développées dans Sedley (2003), pp. 25–28.

[199] Par ailleurs, ce candidat correspond sans doute à l'étymologie correcte : cf. Chantraine (1968), *s.v.* στείχω, p. 1049.

Quoi qu'il en soit, même si de tels noms ont été correctement institués, cela ne nous exempte pas de pratiquer la dialectique, car c'est seulement en ré-accomplissant la division complète par nous-mêmes que nous devenons capables de comprendre ce que ces noms signifient. Le dialecticien ne prend pas les étymologies comme principes épistémologiques, car comme y insiste le *Cratyle*, nous n'avons aucune garantie que ceux qui ont institué les noms ne se sont pas trompés (436 a9sq.) ; il ne les examine qu'après avoir étudié les choses elles-mêmes, et de cette manière il peut déterminer si ces noms ont été choisis correctement ou non. En tant qu'usager du langage, le dialecticien est le juge des noms (*Cratyle*, 390 c2–12).

Le dernier problème que soulève ce troisième exemple concerne le *statut* du procédé qu'il décrit. Le fait que ce procédé soit ici attribué à un dieu ou à un homme divin a conduit certains commentateurs à la conclusion qu'il était antérieur à la dialectique, et que la tâche du dialecticien était seulement de redécouvrir les structures intelligibles créées par une intelligence divine. C'est par exemple ce qu'écrit K. Sayre, l'un des rares interprètes à avoir correctement identifié le but du mouvement inverse décrit dans ce troisième exemple[200]. À nos yeux, la situation est exactement contraire : ce procédé inverse ou originel *est* proprement la tâche du dialecticien, tandis que l'apprentissage d'une structure déjà constituée peut être entrepris par pratiquement tout le monde. Il est clair par exemple qu'il ne faut pas être dialecticien pour connaître les divisions des lettres, que toute personne lettrée apprend dans son enfance ; et la situation est similaire dans le cas de la musique. Mais l'*institution originelle* de tels systèmes de divisions est une tâche beaucoup plus complexe, que seul un dialecticien chevronné peut accomplir. Le fait que cette institution soit attribuée à un dieu ou à un homme divin dans le cas des lettres s'explique aisément, étant donné l'antiquité de l'institution de l'alphabet ; mais dans le cas de la musique, par exemple, elle est plus sobrement attribuée à « nos ancêtres ». De toute façon, le dialecticien est constamment comparé à un dieu ou à un homme divin dans les Dialogues de Platon. L'homme divin représente donc bien plutôt le dialecticien par excellence[201].

[200] Sayre (1983), pp. 130–133 et (1987), pp. 50–52.

[201] Sur ce point, nous sommes d'accord avec Hampton (1990), p. 34, bien

Reste à nous demander, avec Philèbe et Protarque, en quoi tout ceci a la moindre pertinence pour notre problème actuel (cf. 18 a1–5, d3–8). La réponse coule de source : ces processus sont précisément ceux que nous devrons appliquer lorsque nous examinerons le plaisir et la science, dont chacun est à la fois un et *apeira* (18 d9–19 a2). Mais cette réponse évidente doit être complétée, car si Socrate nous a donné trois exemples différents décrivant deux procédés opposés, il avait certainement ses raisons. En réalité, l'investigation relative aux plaisirs appliquera le second procédé, tandis que celle relative aux sciences appliquera le premier[202]. Comment expliquer cette différence ? La réponse la plus immédiate est que nous devons appliquer le second procédé au plaisir parce que celui-ci est subsumé plus loin sous le genre de l'*apeiron* (27 e5–28 a4), ce qui explique que dans son cas, nous soyons obligés de partir de l'*apeiron* pour remonter vers l'un. Cependant, il convient d'être extrêmement prudent. En effet, l'indétermination dont il est question dans ce passage est une indétermination *ontologique* : c'est *quant à son contenu* que le plaisir appartient à ce genre. De prime abord, cette indétermination ontologique n'a rien à voir avec l'indétermination dialectique qui seule peut être en question lorsqu'il s'agit de choisir entre les deux procédés inverses que nous venons de décrire, et qui signifie seulement quant à elle que le contenu du genre à diviser nous est inconnu. Au contraire, la subsomption du plaisir sous le genre de l'*apeiron* n'implique-t-elle justement pas que ce genre qu'est le plaisir nous est déjà connu ? Cependant, étant donné la nature de l'*apeiron*, la situation est beaucoup plus complexe. En effet, l'*apeiron* demande à être déterminé ; et lorsqu'il l'est, il devient membre d'un autre genre, à savoir le mélange. C'est pourquoi en définitive, seuls certains plaisirs appartiendront au genre de l'*apeiron*, tandis que d'autres appartiendront à celui du mélange. Dans ces conditions, contrairement à ce que l'on pourrait croire de prime abord, le genre du plaisir ne nous est pas d'emblée connu : il ne sera découvert qu'au terme de la division. Par ailleurs, le *critère* de la division des plaisirs ne nous est pas

---

que nous ne puissions la suivre lorsqu'elle considère les deux procédés comme simplement réversibles.

[202] Comme l'ont bien vu Isenberg (1940), pp. 161–162 et 165–166 ; Gadamer (1994a), pp. 189–190 ; Dixsaut (1999a), pp. XVII–XVIII.

non plus connu : nous savons que nous devons diviser les plaisirs en fonction de leur bonté, mais c'est précisément afin de découvrir ce qu'est le bien que nous allons procéder à cette division. C'est pourquoi la division des plaisirs ressemblera beaucoup plus à une véritable *recherche*, avançant au prix de nombreux tâtonnements vers le critère correct, jusqu'à atteindre enfin, une fois qu'elle aura découvert celui-ci, une détermination adéquate du genre qu'elle divise. La situation sera en revanche toute différente dans le cas des sciences. En effet, celles-ci seront subsumées sous le genre de la cause de la détermination de l'indéterminé (28 a4–31 a4). Ce genre est beaucoup plus stable, et nous verrons qu'il vaudra effectivement pour toutes les sciences. Par ailleurs, le critère de leur division nous sera également connu d'emblée, puisqu'il sera celui-là même que la division des plaisirs aura finalement mis au jour. C'est pourquoi dans son cas, nous pourrons avancer « de l'un vers l'*apeiron* », en nous contentant d'organiser les différentes espèces de sciences en fonction de ce critère.

CHAPITRE III

PREMIÈRE APPROCHE DU BIEN

§ 1. Les plaintes de Protarque

Protarque a désormais compris la tâche que lui propose Socrate. Mais il comprend également qu'il n'est pas capable de l'entreprendre ; et dans la mesure où Socrate paraît à nouveau se moquer de lui en assimilant la valeur de ceux qui se trouvent dans une telle situation à la pure nullité[1], il commence à se montrer irritable et impatient (19 c1–20 a8). Il admet qu'il ne peut accomplir le type de divisions que Socrate lui a décrites, mais il désire toutefois obtenir un résultat ; formulé en des termes qui font allusion aux thèmes centraux du dialogue, il veut que les *logoi* actuels soient déterminés par l'advenue d'une limite suffisante[2]. Pour ce faire, il laisse à Socrate la liberté de décider s'il doit faire ces divisions lui-même ou utiliser une autre méthode (20 a1–8).

Ce passage appelle deux remarques.

D'un côté, les circonvolutions (cf. 19 a4 : κύκλῳ πως περιαγαγών) de Socrate ont conduit Protarque à reconnaître sa propre ignorance (19 c1–3) : il peut à présent voir qu'il est confronté à une aporie (20 a1–5). Une telle situation rappelle celles que l'on trouve dans de nombreux autres dialogues, notamment dans le *Ménon* (79 e7–80 b4), où l'interlocuteur de Socrate est forcé d'admettre qu'il ne sait pas ce qu'il croyait savoir et de ne plus se fier qu'à lui-même plutôt que de se contenter de répéter les opinions d'autrui. Mais la manière dont Socrate procède pour obtenir ce résultat est ici très différente : il ne réfute pas les opinions de

---

[1] Cf. 19 b7–8, où l'on trouve pas moins de quatre mots construits sur οὐδ-.

[2] Cf. 19 e1–2 : τούτων τῶν λόγων πέρας ἱκανὸν γένηταί τι διορισθέντων. Bury (1897), p. 27, n. *ad loc.*, attire l'attention sur l'allusion contenue dans les termes πέρας ἱκανόν, mais γένηται et διορισθέντων sont également importants. De telles allusions ne sont pas de simples jeux : elles manifestent une caractéristique essentielle de la dialectique et de son usage dans ce dialogue, sur laquelle nous reviendrons plus tard.

Protarque, mais le déstabilise par la virtuosité et la rapidité de ses transitions. Pour quelle raison agit-il ainsi ? Peut-être pour insister sur l'abîme irréductible qui séparera toujours la philosophie de la sophistique, l'examen prudent et rigoureux du simple jeu rhétorique. Or l'examen du bien ne peut être entrepris que par des dialecticiens expérimentés, et il est clair que Protarque n'appartient pas à cette catégorie. Reste qu'en comprenant qu'il ne peut plus s'appuyer que sur son propre fonds, Protarque a fait le premier pas vers la philosophie, même si cela ne semble guère lui plaire. Par là même, il évite le ridicule dans lequel il semble tant craindre de tomber (cf. 19 a6–b1), car nous verrons que l'ignorance de soi est l'essence du ridicule, en particulier lorsqu'elle est ignorance de son propre manque de *sophia* (cf. 44 c4–49 a6).

D'un autre côté, ce retour sur soi conduit Protarque à reconnaître son incapacité à pratiquer la dialectique. Cette incapacité n'est pas contingente : comme nous l'avons vu, elle est la conséquence nécessaire de son hédonisme. À ce stade du dialogue, Protarque n'a encore aucune raison d'abandonner sa position hédoniste ; et tant qu'il l'adopte, il ne pourra pas pratiquer la dialectique. En ce sens, même la valeur *méthodologique* de la dialectique ne peut être présupposée, car accorder une telle valeur à la dialectique implique déjà que l'hédonisme radical de Protarque ait été réfuté. Socrate a certes rendu cette valeur plausible en présentant la dialectique comme un don des dieux, mais pour pouvoir l'accepter pleinement, Protarque doit d'abord être délivré de son hédonisme radical. C'est donc à l'*identité* proclamée entre le plaisir et le bien qu'il va s'agir de s'attaquer à présent, et ce, sans avoir recours à la dialectique, sans quoi la démonstration reposerait sur un cercle vicieux.

Nous sommes dès lors à nouveau confrontés au cercle entre la dialectique et la vie bonne, mais nous l'abordons cette fois par l'autre bout : dans le chapitre précédent, il s'agissait de présenter la dialectique à quelqu'un qui ne pouvait la pratiquer en raison de sa conception de la vie bonne ; ici, il s'agit de donner un premier aperçu de la vie bonne à quelqu'un qui n'est pas capable de pratiquer l'activité dont elle résulte. À présent, c'est l'aspect « éthique » du problème que nous devons aborder séparément de son aspect « méthodologique ». Cette séparation est nécessairement artificielle et forcée, puisque ces deux aspects s'impliquent mutuellement. Dans ces conditions, il n'est pas

étonnant que Socrate utilise exactement le même stratagème que dans le cas précédent pour briser le cercle, à savoir une révélation divine.

Un dieu, dit-il, semble lui avoir fait don d'un souvenir pour leur venir en aide : souvenir « de certains *logoi* que j'ai entendus autrefois, en rêve ou tout éveillé, à propos du plaisir et de la pensée, auxquels je repense à présent, à savoir que le bien (τἀγαθόν)[3] n'est aucun des deux, mais un autre, un troisième (ἄλλο τι τρίτον), autre que ceux-là et meilleur que tous deux » (20 b3–4). À vrai dire, la possibilité d'un troisième terme avait déjà été soulevée au tout début du dialogue (11 d11–12 a4). Le fait que Socrate la présente comme un souvenir peut être considéré comme une référence au sixième livre de la *République*, où le problème du bien était introduit exactement dans les mêmes termes[4]. Mais dans le cas de Socrate, on peut également le comprendre comme une anticipation du résultat de toute la recherche. En effet, celui-ci avouera à la fin du dialogue qu'il avait déjà en quelque sorte parcouru tout le *logos* par lui-même, et que c'est pour cette raison qu'il avait soutenu la primauté de l'intelligence sur le plaisir (cf. 66 e1–5). Socrate, lui, est dialecticien, et par là même il vit déjà la vie bonne. Certes, on peut vivre une telle vie sans en avoir la connaissance *explicite*, puisque la connaissance du bien est le terme de l'ascension dialectique. Mais on doit tout de même en avoir alors un certain pressentiment, car le bien est partout présent dans la vie du philosophe : simplement, son omniprésence le rend éblouissant[5]. Le dieu qui a envoyé ce

---

[3] Pour ne rien changer, certains manuscrits portent ici ἀγαθόν. Mais il est essentiel de lire τἀγαθόν dans ce contexte, ou du moins de comprendre ἀγαθόν comme signifiant *le* bien : comme la suite le manifeste clairement, nous nous préoccupons à présent de l'identité du bien lui-même.

[4] Comparer notamment *République*, VI, 506 b2–4 : ἀλλὰ σὺ δή, ὦ Σώκρατες, πότερον ἐπιστήμην τὸ ἀγαθὸν φῄς εἶναι ἢ ἡδονήν, ἢ ἄλλο τι παρὰ ταῦτα. Cette référence rend l'interprétation de Hampton (1990), p. 39—qui écrit que « [l]a source incertaine de cette idée suscite immédiatement la suspicion sur sa crédibilité »—, à tout le moins surprenante, puisqu'il y a tout lieu de penser que cette « source incertaine » n'est autre que la *République.* On rétorquera peut-être que dans la *République*, le troisième terme en question est l'Idée du bien, tandis qu'ici, il s'agit simplement de la vie mixte ; mais nous verrons dans notre Troisième partie que le *Philèbe* a précisément pour but d'opérer le passage de la vie bonne à l'Idée du bien.

[5] Notons d'ailleurs que le terme δυσχεράνας utilisé par Socrate en 66 e2 pour exprimer ce qui l'a poussé à rejeter la position hédoniste désigne beaucoup

souvenir à Socrate correspondrait donc au philosophe en lui qui pressent la valeur de la vie qu'il mène avant même d'en avoir opéré la démonstration explicite.

Dans ces conditions, on comprend que les dieux se contentent ici de nous révéler la simple *possibilité* d'un troisième terme. Afin de donner à celui-ci un contenu, une autre méthode s'avérera nécessaire.

§ 2. Une nouvelle voie pour un nouveau problème

Socrate ajoute en effet : « Et ⟨pour cela⟩ du moins, nous n'aurons plus aucun besoin de procéder à la division du plaisir en ses espèces[6], à mon avis. C'est ce que la suite nous montrera plus clairement encore » (20 c4–6). Certains commentateurs prennent cette affirmation au pied de la lettre et considèrent qu'elle implique un renoncement définitif à la méthode de division présentée plus tôt[7]. Mais il nous semble bien plutôt qu'il faut comprendre que *pour le problème qui vient d'être soulevé*, à savoir déterminer si le plaisir, la pensée ou un troisième terme est *identique* (cf. 20 c2 : ταὐτόν) au bien, la méthode de division est inutile car impuissante. De fait, la dialectique n'est pas neutre : sa pratique repose elle-même sur une certaine conception de la vie bonne, et l'invoquer dans ce contexte serait une pétition de principe. La méthode de division peut seulement nous aider à décider du type de prédication, essentielle ou spécifique, que représente l'énoncé « le plaisir est bon » ; mais elle ne peut rien contre la

---

moins une connaissance explicite que l'élan d'une nature qui n'est pas sans noblesse (cf. 44 c6).

[6] Τῶν δέ γε εἰς τὴν διαίρεσιν εἰδῶν ἡδονῆς οὐδὲν ἔτι προσδεησόμεθα. Le texte est difficile. Nous adoptons la construction proposée par Badham (1855), p. 17, n. *ad loc.*, qui consiste à considérer le τῶν comme le génitif d'un τά indépendant plutôt que comme introduisant εἰδῶν (voir également Bury (1897), p. 28, n. *ad loc.*). Badham propose la traduction suivante : « We shall not need the things which pertain to the division of kinds of pleasure ». C'est ce sens que cherche à rendre la paraphrase proposée ci-dessus. L'autre construction possible donnerait en revanche la traduction suivante : « Nous n'aurons plus alors besoin, j'imagine, des espèces de plaisir pour notre division » (Diès (1941)), qui semble suggérer qu'on procédera à une division sans espèces, ce qui n'a pas grand sens.

[7] Voir par exemple Striker (1970), p. 9 ; Gosling (1975), pp. 177, 211–212 ; Waterfield (1982), p. 37 ; Miller (1990), p. 323 ; La Taille (1999a), p. 46.

position de Protarque, qui pose l'identité entre le plaisir et le bien. Or c'est précisément l'incapacité de Protarque à pratiquer la dialectique qui conduit Socrate à affronter d'abord ce problème. Mais cela ne signifie pas du tout qu'il n'en reviendra pas à cette méthode lorsqu'il se tournera à nouveau vers le problème de la prédication : au contraire, la réfutation de l'identité entre le plaisir et le bien peut être considérée comme une double préparation à l'application de la dialectique à ce problème. En effet, elle permettra à Protarque d'admettre d'une part de la pratiquer (problème [a] ci-dessus p. 43), et d'autre part de diviser les plaisirs sous le rapport de leur bonté (problème [b] ci-dessus p. 43), alors que tant qu'il identifie le plaisir au bien, une telle division n'a aucun sens. En réfutant cette position, Socrate n'offre pas seulement satisfaction à Protarque en lui fournissant rapidement un résultat sans recourir à la méthode de division : il ouvre également la voie à la division des plaisirs sous le rapport de leur bonté, qui sera effectivement opérée dans la seconde partie du dialogue. Le renoncement à la dialectique est seulement provisoire et résulte du changement de problème effectué dans cette section[8].

§ 3. Les critères du bien

Avant d'introduire la méthode qu'il suivra pour cette nouvelle recherche, Socrate se met d'accord avec Protarque sur « quelques points mineurs » (μίκρ' ἄττα, 20 c8), à savoir que le lot (μοῖρα) du bien est d'être complet (τέλεον)[9]—et même ce qu'il y a de plus

---

[8] Comme l'ont déjà bien vu Ficin (2000), p. 287, ainsi que Taylor (1948), p. 413, et (1956), pp. 34–35.

[9] Le terme τέλεον signifie « parfait », « complet », « accompli », « final ». Vu la suite, le sens de « complet » nous semble s'imposer. On peut également accepter la traduction par « parfait », à condition de comprendre que ce terme implique nécessairement la complétude comme condition première. En revanche, il nous semble difficile de suivre Cooper (2003), p. 118, n. 2, qui défend l'idée que le sens dominant est plutôt celui de « final », en s'appuyant en particulier sur Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 5. Quoi qu'il en soit pour Aristote (qui, d'après Cooper lui-même, a fait subir au deuxième critère platonicien une modification fondamentale : cf. pp. 127–129), il nous semble difficile d'accorder ici cette signification au terme τέλεον, sinon au sens où le bien est par définition l'objet *ultime* du désir ; mais cela s'explique précisément par le fait qu'il est complet et ne manque de rien (cf. Davidson (1990), pp. 148–149). Cooper objecte que la vie bonne n'est pas considérée par Socrate comme la combinaison de

complet—, suffisant (ἱκανόν)—c'est de cette manière qu'il diffère de tous les êtres[10]—et, ce qu'il est le plus nécessaire d'en dire, universellement digne de choix (αἱρετόν), en ce sens que tout ce qui le connaît (πᾶν τὸ γιγνῶσκον) le poursuit et ne se soucie de rien d'autre que des choses qui impliquent des biens dans leur accomplissement (20 d1–11)[11]. Ces caractéristiques du bien semblent avoir été courantes au temps de Platon, comme en témoigne le consentement immédiat de Protarque[12]; on les trouve également, sous une forme sensiblement différente il est vrai, dans l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote[13]. Cependant, à première vue, leur intro-

---

nombreuses choses bonnes indépendantes; mais nous ne voyons pas en quoi la complétude devrait nécessairement impliquer une telle conception. Tout ce qu'elle implique, c'est que rien *de bon* ne manque à cette vie, et nous verrons qu'il en va bien ainsi (les «biens extérieurs» ne pouvant être des biens selon Platon que s'ils sont utilisés par quelqu'un qui possède le bien véritable, c'est-à-dire qui mène la vie bonne). De manière générale, comme on le verra, nous ne pensons pas que les trois critères puissent être considérés comme indépendants les uns des autres dans le *Philèbe*, sans quoi on ne pourrait expliquer que la démonstration qui suit s'appuie seulement sur le troisième; et seule la traduction de τέλεον par «complet» permet d'expliquer le passage au second critère, à savoir la suffisance.

[10] L'interprétation de Migliori (1993), pp. 128–129, selon laquelle on trouverait ici l'affirmation de la transcendance du bien relativement à l'être, nous semble exagérée, d'abord parce que l'énoncé en question est prononcé par Protarque, et ensuite parce que le εἰς τοῦτο de 20 d5 montre clairement que cette différence entre le bien et tous les (autres) êtres n'est pas absolue, mais concerne uniquement le fait que seul le bien est suffisant. D'ailleurs, le bien dont il s'agit ici se révélera être la vie mixte (contrairement à ce que suggère Migliori, pp. 134–137, la distinction entre le bien et la vie bonne n'a pas encore été effectuée à ce stade du dialogue), dont nous apprendrons plus loin qu'elle appartient au troisième genre de la division quadripartite, ce qui en fera une *ousia* parmi d'autres.

[11] Le mot αἱρετόν sera seulement introduit plus tard (21 d3), mais comme le remarque Poste (1860), p. 21, n. *ad loc.*, il est déjà présent dans le verbe ἑλεῖν utilisé en 20 d9.

[12] Notons à ce propos que le fait de se suffire à soi-même est déjà présenté comme une caractéristique évidente de l'homme bon en *Lysis*, 215 a6–7.

[13] Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 5, 1097 a15–b21. Aristote utilise le terme αὔταρκες à la place de ἱκανόν. Cooper (2003), pp. 127–129, suggère que cette différence terminologique en cache une autre, plus fondamentale, puisqu'elle concernerait la signification même de ce second critère. Bien qu'assez convaincu par cette différence de sens, nous ne pensons pas qu'elle puisse s'appuyer sur la différence terminologique citée ci-dessus, étant donné que le terme αὐτάρκεια apparaît déjà dans le *Philèbe*, et ce dans un passage qui se présente clairement comme une reprise de celui-ci (67 a7). (Notons par ailleurs que l'adjectif αὔταρκες est utilisé dans le *Timée* (33 d2) pour caractériser le monde, qui est lui aussi εὐδαίμων: cf. *Timée*, 34 b8). Dans ces conditions, le fait qu'Aristote conserve le terme τέλεον pour le premier critère n'implique

duction soudaine et sans le moindre argument peut paraître surprenante, et l'on pourrait être tenté de suivre Marsile Ficin en cherchant à *démontrer* que le bien est complet, suffisant et universellement digne de choix[14]. Mais cette approche est erronée, car elle traite ces caractéristiques comme des qualités de quelque chose qui leur serait logiquement antérieur—ce qui est certainement justifié du point de vue néoplatonicien de Marsile Ficin, mais ne correspond pas à ce que nous trouvons dans le texte. Ces caractéristiques sont ici bien plutôt présentées comme les *critères* du bien, et non comme les propriétés de quelque chose qui aurait déjà un contenu—précisément parce que *nous ne savons pas encore* ce qu'est le bien. En d'autres termes, ces caractéristiques sont seulement les *exigences formelles* auxquelles doit répondre tout candidat afin d'être le bien : elles ne nous apprennent encore rien par elles-mêmes sur le contenu du bien, mais se contentent d'expliciter formellement les conditions que doit remplir quelque chose pour pouvoir être considéré comme l'objet ultime du désir de tout être vivant[15]. Cependant, elles vont nous permettre de découvrir ce contenu, puisqu'il a été décrété dès le début que le bien est « un certain état de l'âme et une disposition qui puisse procurer à tous les êtres humains la vie heureuse » (11 d4–6) : tout ce qu'il nous reste à faire pour donner au bien un contenu, c'est examiner quel état de l'âme ou quelle disposition répond à ces exigences, et plus précisément si le plaisir ou la connaissance y répondent.

Néanmoins, le plaisir et la connaissance ne seront pas mesurés à l'aune de chacun de ces trois critères : la comparaison se concentrera sur le dernier[16]. Cela ne peut se comprendre que

nullement qu'il lui donne le même sens que Platon dans le *Philèbe*, et on ne peut s'appuyer sur l'*Éthique à Nicomaque* pour justifier sa traduction par « final ».

[14] Cf. Ficin (2000), pp. 291–297.

[15] Comparer Canto-Sperber (2001b), pp. 189–190.

[16] Cooper (2003), p. 119, affirme au contraire que le test est effectué relativement aux *trois* critères. Mais il est obligé de concéder immédiatement que le premier (c'est-à-dire, d'après lui, le fait d'être « final ») n'est pas invoqué explicitement dans l'examen qui suit, et que le second (la suffisance) n'est explicitement invoqué que dans le cas de la vie de plaisir, où c'est parce qu'elle a encore besoin d'autre chose qu'une telle vie est déclarée ne pas être digne de choix (cf. p. 119 et n. 5). Cela montre que même s'il est vrai que le second critère est invoqué dans le cas de la vie de plaisir, c'est en tant que tout manquement à son égard *implique* un manquement à l'égard du troisième, ce qui prouve que ces deux critères ne sont pas indépendants l'un de l'autre—comme Cooper

si ces trois critères ne sont pas indépendants les uns des autres, mais s'impliquent mutuellement. Chaque critère est la condition nécessaire et suffisante des deux autres : seul ce qui est complet est suffisant et universellement digne de choix, tandis que ce qui est suffisant est nécessairement complet et digne de choix et que n'est digne de choix que ce qui est complet et suffisant. Dans ces conditions, toute démonstration du fait que quelque chose respecte l'un de ces critères implique que cette chose respecte également les deux autres, tandis que si l'un d'entre eux n'est pas respecté, les deux autres ne le seront pas non plus[17]. Mais pourquoi se concentrer sur le dernier ? Pour le comprendre, il faut constater, avec R.G. Bury[18], que de τέλεον à αἱρετόν, nous passons d'un point de vue interne à un point de vue externe : τέλεον caractérise le bien en référence à lui-même, tandis que ἱκανόν se rapporte plutôt à ses conséquences pour ceux qui le possèdent, et αἱρετόν à la manière dont il apparaît à ceux qui ne le possèdent pas encore[19]. Dans ces conditions, il est normal que l'investigation se concentre sur ce troisième critère, puisqu'il est clair que Protarque ne vit pas encore la vie bonne. C'est pourquoi Socrate déclare que ce critère est celui qu'il est le plus important de citer ici (20 d7–8).

---

lui-même est contraint de l'admettre (cf. pp. 119–120). Dans ces conditions, nous ne voyons pas pourquoi la relation entre les deux premiers ne serait pas du même type, ce qui expliquerait pourquoi le premier critère n'est pas invoqué explicitement. Cela aussi, Cooper l'admet (p. 120) ; mais parce qu'il traduit τέλεον par « final », il est obligé de supposer que Socrate assume implicitement un lien entre les deux premiers critères qui ne va pas de soi—ce qui nous semble précisément un argument contre cette traduction (dans le cas de ce passage du *Philèbe* du moins).

[17] L'interdépendance des trois critères est confirmée par l'expression ἱκανὸν τελεώτατον en 60 c4.

[18] Bury (1897), pp. 211–214, en particulier p. 212. Voir aussi Auer-Warmuth (1928), pp. 19–20 ; Lefebvre (1999), pp. 68–69.

[19] Le fait qu'αἱρετόν désigne seulement la manière dont le bien apparaît à ceux qui ne le possèdent pas encore montre que contrairement à ce qu'écrit Murphy (1938), p. 120, ce passage n'implique pas du tout que le bien « peut seulement être attribué à des objets qui ont subi la comparaison avec leurs alternatives » : en effet, cette comparaison n'a de sens que pour ceux qui ne le possèdent pas encore. Or ce n'est pas parce qu'il sort vainqueur de cette comparaison que le bien est le bien, mais au contraire parce qu'il est le bien qu'il en sort vainqueur (comparer Davidson (1990), pp. 141–147).

§4. La méthode

La manière dont cette dignité de choix est testée est au moins aussi importante que le résultat de l'investigation. Socrate dit que nous devons considérer la vie de plaisir et la vie de pensée séparément (χωρίς) afin de les juger (20 e1–2). Il explique ce qu'il veut dire :

> Qu'il n'y ait ni de pensée dans la vie de plaisir ni de plaisir dans la vie de pensée. Car il faut, si l'un des deux est le bien[20], qu'il n'ait plus besoin de rien du tout ; mais si l'un des deux semblait dans le besoin, celui-ci ne serait d'une certaine façon pas encore le bien réel pour nous (τὸ ὄντως ἡμῖν ἀγαθόν). (20 e4–21 a2)

Nous devons dès lors les soumettre à la question (βασανίζειν, 21 a4), avec toute la violence que cela peut impliquer—et nous verrons que cette séparation du plaisir et de la connaissance est déjà par elle-même un acte de violence. Mais pour ce faire, nous avons besoin d'un réceptacle qui vivra ou « revêtira »[21] successivement chacune de ces vies et nous dira si elles sont dignes de choix ou non. Protarque accepte de jouer ce rôle.

Ce procédé appelle plusieurs remarques.

Tout d'abord, il implique clairement que ce dont il s'agit ici est la *vie* de plaisir et la *vie* de pensée, et non le plaisir et la pensée eux-mêmes. Ce problème doit donc être clairement distingué de celui qui est traité dans le reste du dialogue. Et puisque nous nous occupons ici de vies, la seule manière de les juger est de les vivre et d'examiner *de l'intérieur* si elles répondent aux critères du bien. C'est en ce sens que ce passage consiste en une « expérimentation mentale », comme on l'a dit à juste titre[22]. Cela nous conduit à notre deuxième remarque.

En effet, il est important de bien voir la connexion entre cette méthode et la manière dont les hédonistes fondent leur position. Comme le dit Socrate à la fin du dialogue (67 b1–7), l'hédonisme résulte de l'observation que tous les animaux cherchent le plaisir ; le plaisir semble dès lors être la fin universelle de tous

---

[20] Contrairement à Burnet, nous lisons ἐστὶ τἀγαθόν avec Diès et le manuscrit B.

[21] Cf. le verbe μεταλαμβάνειν en 21 d7, qui peut avoir le sens de « changer de vêtements ».

[22] Cf. Schuhl (1968), p. 121. En 60 c6, cette expérimentation est dite avoir été effectuée τῷ λόγῳ.

les êtres vivants, et par conséquent être identique au bien[23]. Or Socrate et Protarque se sont accordés sur le fait que le bien doit être digne de choix pour tout ce qui le connaît. Pourtant, la manière dont ils utiliseront ce critère sera très différente de celle des hédonistes : ils ne se fieront pas au comportement de tous les êtres vivants, en prenant l'universalité des apparences comme critère, mais limiteront leur investigation à un seul être vivant—Protarque lui-même—et examineront *de l'intérieur* si la vie qu'il défend est vraiment digne de choix. En d'autres termes, plutôt que de conclure, en adoptant un point de vue externe, du fait que tous les êtres vivants cherchent telle vie au fait que cette vie est *digne* de choix, ils examineront, en adoptant un point de vue interne, si une telle vie *est* vraiment digne de choix lorsqu'on la connaît et qu'on réalise ce qu'elle implique, et dès lors si tous les êtres vivants *doivent* la chercher. Le critère de la connaissance est évidemment essentiel : il montre que ce procédé ne nous révélera pas seulement l'opinion de Protarque sur la question, mais ce que *toute* personne placée dans la même situation serait forcée de reconnaître. Si la méthode de Socrate se concentre sur le singulier, c'est pour mieux asseoir la possibilité d'une véritable universalité, qui ne soit plus simplement universalité des apparences comme celle sur laquelle s'appuient les hédonistes[24]. Dans ce contraste entre les deux procédés, on peut facilement repérer l'opposition traditionnelle entre une approche sophistique et la méthode socratique, fondée sur l'examen approfondi d'un individu plutôt que sur l'observation empirique des apparences[25]. Un tel procédé est particulièrement important dans ce contexte, car il permet à Protarque de réaliser l'importance de choisir la bonne méthode dans la présente recherche : lorsque ce qui est en jeu est la manière dont nous devons vivre, nous ne pouvons simplement considérer le problème d'un point de vue externe,

[23] On sait qu'il s'agissait de l'un des arguments invoqués par Eudoxe : cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 2, 1072 b9–15.

[24] C'est pourquoi nous ne pouvons suivre Grote (1867), pp. 555–556, n. h et p. 591, qui écrit que Socrate accepterait ici le canon protagoréen qui fait de chacun la mesure de toutes choses *pour lui*, de sorte qu'il prouverait seulement que *pour Protarque*, le bien est la vie mixte.

[25] Voir notamment *Gorgias*, 475 e7–476 a2, où Socrate oppose l'*elenchus* sophistique, qui convainc tout le monde sauf Socrate lui-même, et son propre *elenchus*, qui se contente de l'approbation de son interlocuteur et ne se préoccupe pas des autres.

en défendant une position pour notre simple plaisir, mais nous devons nous impliquer nous-mêmes dans cette recherche.

Cependant, si ce retour sur soi est clairement un mouvement socratique, cela ne signifie pas pour autant que le procédé qu'il emploie dans ce passage soit l'*elenchus* dans son sens traditionnel, comme on l'écrit parfois[26]. Certes, nous sommes ici en présence d'une réfutation au sens large du terme. Mais ce n'est pas l'espèce d'*elenchus* utilisée en particulier dans les dialogues dits socratiques, dont G. Vlastos a montré qu'elle *ne consiste pas* à tirer une conséquence qui contredit la thèse de cette thèse elle-même, c'est-à-dire à réduire la thèse à l'auto-contradiction, mais bien plutôt à tirer une telle conséquence d'autres prémisses également admises par l'interlocuteur[27]. Au contraire, nous verrons qu'ici, Socrate réduira effectivement la position de Protarque à l'auto-contradiction, en montrant qu'une vie de pur plaisir est une vie sans aucun plaisir. Le procédé est donc déjà différent d'un point de vue logique. Mais la différence la plus importante à remarquer dans le contexte actuel est que la réfutation de la position de Protarque ne sera précisément pas purement logique, mais pour ainsi dire « existentielle »[28]. Socrate ne va pas démontrer l'incompatibilité logique entre une prémisse et l'une de ses conséquences, mais il va faire *ressentir* (en pensée) cette incompatibilité à Protarque. Cette caractéristique du présent passage, souvent négligée comme un simple artifice littéraire, est absolument essentielle. En effet, étant donné que Protarque n'accorde aucune valeur à la connaissance, Socrate ne peut réfuter sa position au moyen de critères qu'il n'accepte pas : il ne peut présupposer la validité d'une méthode qui est incompatible avec cette position. Afin d'éviter le cercle, Socrate doit lui montrer que *d'après ses propres critères*, à savoir l'identification du plaisir au bien, la vie qu'il poursuit n'est pas digne de choix, parce qu'elle

[26] Cf. Davidson (1985), pp. 9–11 ; Frede (1993), p. xxxii et (1997), pp. 176–179. Voir aussi l'analyse plus prudente de Lefebvre (1999), pp. 66–67.

[27] Cf. Vlastos (1983), pp. 36–63.

[28] Nous ne voulons pas dire par là que l'*elenchus* « traditionnel » n'a pas de dimension existentielle (pour la démonstration du contraire, cf. Vlastos (1983), pp. 44–45), mais seulement que dans son cas, cette dimension n'est jamais le *principe* de la démonstration et ne fonde pas sa validité. Ce procédé est plutôt une preuve logique qui a des conséquences (et des motivations) existentielles, tandis que le type de réfutation à l'œuvre dans ce passage du *Philèbe* est existentiel dans son principe même.

n'est pas, en réalité, plaisante ; et il doit lui montrer cela non pas au moyen d'une démonstration logique, mais en lui faisant *expérimenter* qu'il n'éprouverait aucun plaisir dans cette situation. De ce point de vue, la personne qui juge n'est pas indifférente au jugement : c'est « toi, Protarque » (Πρώταρχε, σύ, 21 a8), et non « n'importe qui » ou « tout être humain », même si Protarque se risquera plus tard à procéder à de telles généralisations (cf. 21 e4, 22 a5–6, 22 a9–b2). Tout ce passage va donc nous montrer l'insuffisance de l'hédonisme radical *du point de vue de l'hédonisme lui-même.* Examinons à présent comment Socrate parvient à ses fins.

§ 5. La vie de plaisir

Protarque commence par essayer la vie de plaisir qu'il poursuit avec une telle ardeur. Accepterait-il de vivre toute sa vie en jouissant des plaisirs les plus grands[29] ? Et comment qu'il accepterait ! Mais n'aurait-il pas besoin d'autre chose, s'il possédait cela complètement ? Pas du tout : la jouissance est tout pour lui, et s'il la possédait totalement, il aurait tout ce qu'il voudrait. Et lorsque Socrate lui demande s'il n'aurait pas même besoin de la pensée, de l'intelligence, du calcul et de toutes les choses de la même famille, Protarque est tout à fait sûr qu'il n'en aurait pas besoin (21 a8–b2). Cela montre qu'il s'en tient fermement à sa position hédoniste : une vie sans la moindre portion de pensée ou d'intelligence continue à lui sembler absolument désirable, puisqu'il ne leur accorde pas la moindre valeur. Si cette vie de plaisir lui paraîtra finalement insuffisante, ce n'est donc pas parce qu'elle manquerait de rationalité ou d'intelligence, mais pour d'autres raisons.

Le tournant essentiel se produit dans la question suivante de Socrate : « Ainsi donc, vivant toujours de cette manière, tu jouirais toute ta vie durant des plaisirs les plus grands ? » (21 b3–4). Protarque ne voit pas pourquoi il ne le pourrait pas, mais la réfutation a maintenant commencé. Car il doit accepter les consé-

[29] Le fait qu'il soit ici question des plaisirs les plus grands (ἡδονὰς τὰς μεγίστας, 21 a9 ; ταῖς μεγίσταις ἡδοναῖς, 21 b3–4) peut être lu, par anticipation de la suite, comme se référant en particulier aux plaisirs faux, qui correspondent certainement à ceux auxquels Protarque pense ici.

quences de sa position : son manque d'intelligence, de mémoire, de science, de *doxa* vraie et de calcul concernerait également le plaisir, et par conséquent, vivre une telle vie impliquerait qu'il ignorerait (ἀγνοεῖν) même s'il jouit ou non, puisqu'il serait vide de toute *phronèsis* (21 b6–9). Protarque est forcé d'admettre que tel serait le cas (21 b10). Socrate continue : bien plus, n'ayant pas de mémoire (μνήμη), il ne pourrait pas se souvenir qu'il a joui ; n'ayant pas de *doxa* vraie, il ne pourrait pas considérer (δοξάζειν)[30] qu'il est en train de jouir ; et n'ayant pas de calcul (λογισμός), il ne pourrait pas calculer qu'il jouirait plus tard. Il ne vivrait pas une vie humaine, mais celle d'une sorte de poumon marin (τινος πλεύμονος)[31] ou de l'une de ces créatures qui vivent dans la mer et dont le corps est enfermé dans une coquille (21 c1–8).

Ce passage capital est clairement divisé en deux parties (21 b6–9 et 21 c1–8), séparées par la première réponse de Protarque ; et ces deux parties correspondent à deux étapes successives dans l'argumentation. Dans ces conditions, à moins d'attribuer une redondance à Platon, nous ne devrions pas interpréter ces deux parties de manière à leur faire dire la même chose. Dès lors, en disant dans la première partie que Protarque ignorerait s'il jouit ou non, Socrate ne peut pas vouloir dire que celui-ci ne pourrait pas considérer (δοξάζειν) qu'il jouit. Mais quelle est la différence entre ces deux affirmations ?

Une première possibilité serait de dire que tandis que la seconde concerne la *doxa*, la première concerne la connaissance elle-même. En d'autres termes, cette suggestion reviendrait à établir une correspondance entre les quatre termes de la liste νοῦς, μνήμη, ἐπιστήμη et δόξα ἀληθής fournie en 21 b6–7 et les quatre capacités dont manquerait Protarque—une dans la première partie du texte et trois dans la seconde. Cette suggestion fonctionne bien pour μνήμη et δόξα, mais rencontre de sérieuses difficultés avec les autres termes. Tout d'abord, on ne voit guère ce qui correspondrait à λογισμός, qui, dans le présent passage, est explicitement relié à l'anticipation d'évènements futurs[32], ce

[30] Sur cette traduction du verbe δοξάζειν par « considérer », cf. la note 6 du Chapitre VII.

[31] Nous empruntons cette traduction à Diès. Il pourrait s'agir d'une espèce d'éponge ou de méduse.

[32] D'après *Lois*, I, 644 c9–d3, le λογισμός est plus précisément le calcul de ce qui est meilleur ou pire relativement à l'attente.

qui ne semble pas permettre de l'identifier avec ἐπιστήμη dans un contexte platonicien. Mais plus fondamentalement encore, il est impossible de considérer ἀγνοεῖν comme le contraire soit de νοῦς soit de ἐπιστήμη ; car ce qui est ignoré est εἰ χαίρεις ἢ μὴ χαίρεις, c'est-à-dire la condition particulière d'un être particulier dans des circonstances particulières, et cela ne peut en aucun cas être l'objet de l'intelligence ou de la science au sens propre selon Platon. Dire qu'il s'agirait ici de la capacité de classifier cet état comme plaisir ou comme absence de plaisir ne résout pas le problème, car une telle capacité est manifestement celle de la *doxa*, dont l'interprétation examinée était précisément censée distinguer la connaissance au sens propre. Tout ceci nous interdit donc de prendre le verbe ἀγνοεῖν dans son sens fort, « technique ».

Mais comment comprendre alors la différence entre cette affirmation et la suivante, qui concerne la *doxa* vraie ? À nos yeux, il faut mettre l'accent sur εἰ χαίρεις ἢ μὴ χαίρεις : le problème n'est pas seulement que Protarque ignorerait *qu'*il est en train de jouir, mais qu'il ignorerait *s'*il est en train de jouir ou non[33]. Un hédoniste radical pourrait peut-être accepter l'absence de *doxa*, en faisant valoir que ce qui est important pour lui est de ressentir le plaisir, non de savoir que ce qu'il ressent est du plaisir[34] ; mais il ne pourrait certainement pas admettre d'ignorer *s'*il ressent du plaisir ou non, car cela impliquerait qu'il ne puisse faire la moindre distinction entre le plaisir et l'absence de plaisir—c'est-à-dire qu'il ne *réaliserait* tout simplement pas qu'il aurait du plaisir quand il en aurait. C'est pourquoi plus loin dans le dialogue, alors qu'il reprend les résultats du présent passage, Socrate précise que cette ignorance serait *totale* (cf. τὸ παράπαν, 60 d9). Or la raison de cette ignorance est attribuée à son manque de toute

[33] Cooper (2003), p. 120 et n. 6, suggère qu'en vivant la vie de plaisir, Protarque aurait conscience de ressentir du plaisir au sens d'une « conscience *de* » (non-propositionnelle), mais que ce dont il manquerait serait une « conscience *que* » (propositionnelle). Cette interprétation nous semble négliger la première partie du texte que nous analysons ici, où il ne peut s'agir à notre sens que d'une « conscience *de* ».

[34] Nous verrons cependant dans le Chapitre VII qu'il n'est pas possible de *ressentir* du plaisir sans la *doxa* que la sensation qui nous affecte est un plaisir. Mais il reste que certains hédonistes, par exemple les cyrénaïques, ont bel et bien soutenu que la mémoire ou l'anticipation du plaisir n'avaient aucune valeur, et que seul comptait le plaisir dans l'instant (cf. Guthrie (1978), pp. 232–233, n. 1, qui renvoie aux fragments 207 et 208 Mannebach).

φρόνησις. Ce dernier terme ne peut donc pas non plus être pris ici dans son sens fort : il se réfère bien plutôt au pouvoir de l'âme qui est la condition de tous ses autres pouvoirs, et peut-être le terme « conscience » en serait-il la meilleure traduction dans ce contexte[35]. Quant à la seconde partie du texte (21 c1–8), elle montre que dans ces conditions, le plaisir échappe à toute prise et ne peut être saisi ni dans le passé, ni dans le présent, ni dans l'avenir. Quelqu'un qui vivrait une telle vie serait donc dans une situation très semblable au tonneau troué du *Gorgias* (493 a1–c3). Nous verrons plus loin que cette situation résulte du fait qu'en et par lui-même, c'est-à-dire indépendamment de toute détermination par l'intelligence, le plaisir est purement *apeiron*, et qu'une caractéristique fondamentale de l'*apeiron* est précisément d'échapper à la pensée. En et par lui-même, le plaisir n'est rien de déterminé : il le devient seulement lorsqu'il est déterminé par un processus cognitif—qu'il s'agisse de la μνήμη, de la δόξα, du λογισμός, ou de l'ἐπιστήμη et du νοῦς eux-mêmes.

Dans ces conditions, comme l'avait déjà remarqué Marsile Ficin, dont les commentaires sur ce passage sont extrêmement précieux[36], une vie de pur plaisir, dans laquelle la moindre pensée est absente, implique que celui qui la vit ne *ressent* en définitive aucun plaisir, puisqu'il n'a pas de conscience. Pour reprendre Marsile Ficin : « Aucun plaisir n'est présent dans une âme qui ne pense pas. (…) De sorte que du point de vue de l'âme, ce serait exactement comme s'il [*scil.* le plaisir] n'était pas là »[37]. Une

---

[35] Cf. Dixsaut (1997), pp. 104–105 et Lefebvre (1999), p. 70, n. 1. C'est seulement en 59 d1–6 que le terme φρόνησις prendra son sens fort.

[36] Voir en particulier Ficin (2000), pp. 317–321.

[37] Ficin (2000), p. 321. On peut peut-être trouver une confirmation de cette interprétation en 60 d3–e1, où on lit : Εἰ δέ γε παρηνέχθημέν τι τότε, νῦν ὁστισοῦν ἐπαναλαβὼν ὀρθότερον εἰπάτω, μνήμην καὶ φρόνησιν καὶ ἐπιστήμην καὶ ἀληθῆ δόξαν τῆς αὐτῆς ἰδέας τιθέμενος καὶ σκοπῶν εἴ τις ἄνευ τούτων δέξαιτ' ἄν οἱ καὶ ὁτιοῦν εἶναι ἢ καὶ γίγνεσθαι, μὴ ὅτι δή γε ἡδονὴν εἴθ' ὡς πλείστην εἴθ' ὡς σφοδροτάτην, ἣν μήτε ἀληθῶς δοξάζοι χαίρειν μήτε τὸ παράπαν γιγνώσκοι τί ποτε πέπονθε πάθος μήτ' αὖ μνήμην τοῦ πάθους μηδ' ὁντινοῦν χρόνον ἔχοι, si du moins on traduit avec Robin (1950) : « À supposer d'ailleurs que nous nous soyons alors laissé égarer sur quelque point ; que maintenant un autre, n'importe qui, reprenne la question ; que l'on dise des choses plus justes, lorsque, assignant à la mémoire, à la pensée, à la connaissance, à l'opinion vraie la même propriété, on examine si, indépendamment de ce dont je viens de parler, *on pourrait admettre que, pour soi-même, il y eût en fait, ou qu'il se produisît,* un sentiment quelconque, encore bien moins certes un plaisir, soit le plus copieux possible, soit le plus intense possible, et cela dans le cas où ce plaisir, on n'aurait ni l'opinion qu'on en jouit, ni aucune

vie de pur plaisir se change nécessairement en son contraire, à savoir une vie sans aucun plaisir[38]. Cette interprétation trouve une confirmation lorsqu'on confronte le présent passage à un texte du *Timée* (64 a2 sq.)[39] qui distingue entre αἰσθητά et ἀναίσθητα παθήματα (64 a6–7), c'est-à-dire entre affections sensibles et insensibles, et qui dit explicitement que ce qui rend un πάθημα ἀναίσθητον (insensible) est le fait qu'il n'atteigne pas le φρόνιμον (64 b3–c3)[40]. Par conséquent, quelqu'un qui manquerait de tout φρόνιμον, comme Protarque dans notre passage, ne pourrait avoir la moindre sensation, et demeurerait nécessairement inconscient de tous les παθήματα qui l'affecteraient. Ce rapprochement avec le *Timée* nous paraît d'autant plus pertinent que la possibilité d'ἀναίσθητα πάθη est un thème central du *Philèbe*, où il est

---

connaissance de ce que peut bien être l'affection dont on a été affecté, ni encore, pendant le moindre temps, un souvenir de cette affection ! » (nous soulignons). Mais il est également possible de traduire, avec Diès (1941) (suivi par la plupart des traducteurs) : « Au cas où nous aurions fait alors quelque erreur, reprenne qui voudra la question pour nous redresser et, mettant dans une même classe mémoire, sagesse, science, opinion vraie, qu'il se demande *si personne accepterait de renoncer à tout cela pour posséder*, je ne dis pas le plaisir le plus étendu ou le plus vif, mais même quoi que ce soit d'autre, étant entendu qu'il ne devrait ni se représenter par opinion vraie sa jouissance ni, d'aucune façon, connaître quelle impression l'a touché, ni davantage garder, de cette impression, la moindre durée de souvenir » (nous soulignons). Vu notre interprétation, nous préférons la première traduction, qui nous semble également confirmée par 63 b7–c1, où les plaisirs eux-mêmes disent que rester seul n'est ni tout à fait *possible* (οὔτε πάνυ τι δυνατόν) ni avantageux pour un genre ; mais nous admettons que ces textes sont ambigus et ne permettent pas de trancher la question, raison pour laquelle nous préférons nous tourner vers le *Timée*.

[38] Ce point avait déjà été reconnu par Cousin (1825), pp. 422–423. Plus récemment, Kolb (1983), pp. 503–504, est parvenu à la même conclusion, mais en se fondant sur des considérations relatives à la synthèse temporelle (basées sur la déduction transcendantale des catégories de la première édition de la *Critique de la raison pure* de Kant) qui nous semblent difficilement pouvoir être extirpées du texte. Il n'est certainement pas innocent que Socrate se réfère aux trois dimensions temporelles dans la deuxième partie du texte que nous avons analysé, mais rien ne suggère que celles-ci doivent être unifiées afin de rendre l'expérience possible. Dans le même esprit, voir Migliori (1993), pp. 131–133, et McCabe (1999), pp. 233–234.

[39] Cette confrontation est effectuée de manière plus détaillée par Lefebvre (1999), pp. 81–84.

[40] Contre Brisson (1998), pp. 440–441, O'Brien (1997), pp. 298–303 nous semble avoir montré que dans ce passage du *Timée*, le φρόνιμον ne correspond pas à la partie supérieure (« rationnelle » et « immortelle ») de l'âme humaine, mais seulement à la conscience. Voir toutefois la réponse de Brisson (1997), pp. 313–315.

traité en des termes très semblables[41]. Il est vrai que Socrate est moins précis dans ce dialogue et n'attribue la possibilité de tels ἀναίσθητα πάθη qu'au fait que certaines affections n'atteignent pas l'*âme*, sans mentionner le φρόνιμον ; mais vu le sens large que doit avoir ici le terme φρόνησις, cette différence paraît vraiment insignifiante. Paradoxalement, quelqu'un qui vivrait une vie de pur plaisir n'aurait pas la moindre sensation de plaisir[42], tout en subissant pourtant les affections censées provoquer des plaisirs. Et il ne pourrait pas non plus *désirer* le plaisir, car comme nous l'apprendrons plus loin dans le *Philèbe*, la condition du désir est la μνήμη (34 d10–35 d7). Dans ce contexte, comme le remarque D. Lefebvre, le poumon marin ne représente pas l'animalité en général, mais plutôt « une direction asymptotique vers le bas » dans une hiérarchie d'âmes[43]. De fait, les mollusques sont décrits comme la classe d'animaux la plus basse dans le *Timée* (92 a7–c1), et d'après l'analyse que nous venons de faire, le poumon marin est encore inférieur aux plantes, qui, bien qu'elles manquent de δόξα, de λογισμός et de νοῦς, ont des sensations plaisantes et douloureuses ainsi que des désirs (*Timée*, 77 b3–6), ce qui présuppose qu'elles aient au moins du φρόνιμον et de la μνήμη.

La question est à présent la suivante : une telle vie est-elle digne de choix ? Elle ne l'est certainement pas pour le poumon marin lui-même, car comme nous l'avons vu, le bien est digne de choix « pour tout ce qui le connaît » (πᾶν τὸ γιγνῶσκον, 20 d8), et le poumon marin manque de toutes les conditions de la connaissance—en fait, n'ayant pas de mémoire, il manque également des conditions de quelque espèce de désir que ce soit. Non seulement le poumon marin ne choisit pas sa vie, mais il ne la désire pas. Tel semble être le sens de la réponse de Protarque : « Ce *logos* présent m'a jeté dans une complète impuissance à parler (ἀφασίαν), Socrate » (21 d4–5). Aussi longtemps qu'il vit une telle vie, Protarque ne peut faire aucun choix. Toutefois, cela n'est pas encore suffisant pour empêcher cette vie d'être le

---

41 Voir notamment 33 d2–34 a6, 43 b1–c7, et l'usage du terme ἀναισθήτους en 51 b5. Dans ce contexte, le fait que celui qui vit la vie de pur plaisir est dit avoir des πάθη en 60 d8–e1 ne contredit nullement notre interprétation, puisqu'il existe des ἀναίσθητα πάθη.

42 Contrairement à ce qu'écrit par exemple Frede (1997), p. 178.

43 Lefebvre (1999), p. 82. Voir son excellente analyse du poumon marin pp. 79–88.

bien ; car si le bien est nécessairement digne de choix pour tout ce qui le connaît, cela n'implique pas nécessairement que ce qui ne le connaît pas ne peut pas le posséder. Comme nous l'avons vu, le fait d'être digne de choix est seulement une caractéristique externe du bien, qui s'applique à ceux qui ne le possèdent pas encore ; mais à strictement parler, le fait de vivre la vie bonne sans le savoir ne renferme pas de contradiction, en particulier si nous n'accordons aucune valeur à la connaissance. À vrai dire, nous pourrions même imaginer que s'il vit déjà la vie bonne, le poumon marin n'a plus besoin de la connaître ni de la désirer. Dès lors, le fait que le poumon marin ne désire ni ne choisisse sa vie n'implique pas nécessairement qu'une telle vie ne soit pas digne de choix.

Par conséquent, la question est plutôt : une telle vie est-elle digne de choix *pour nous* (ἡμῖν, 21 d3) ? La difficulté est alors de déterminer qui est inclus dans ce « nous ». Certains commentateurs comprennent qu'il se réfère essentiellement aux êtres humains : la raison pour laquelle une telle vie ne serait pas désirable pour nous serait qu'elle impliquerait un renoncement à notre humanité[44]. Cette interprétation ébranle sérieusement la portée de ce passage, dans la mesure où elle introduit soudain une prémisse supplémentaire dans la réfutation qui n'est jamais énoncée explicitement—et qui n'est nullement nécessaire, comme nous allons le voir. De plus, elle ne s'accorde pas au texte, car Protarque affirme clairement que tant la vie de plaisir que la vie d'intelligence ne sont ni suffisantes ni dignes de choix pour aucun être humain *ni aucun animal* (22 a9–b2) ; et Socrate ajoute les plantes à cette liste (22 b4–6). Cette dernière précision a souvent déconcerté les commentateurs, et certains ont proposé de la

[44] Voir en particulier Gadamer (1994a), pp. 195–197 ; Taylor (1956), p. 36 ; Friedländer (1969), p. 322 ; Nodier (1995), pp. 91–92 ; Lefebvre (1999), pp. 72–79 (la position de Lefebvre sur ce point nous semble difficilement compatible avec sa remarquable analyse du poumon marin, dont il montre qu'il ne peut pas représenter l'animalité par contraste avec l'humanité) ; Cooper (2003), pp. 121–122. Quant à Irwin (1995), il s'en approche également lorsqu'il écrit : « La vie V est complète si et seulement si un agent rationnel pensant et qui prend correctement en compte sa nature d'agent rationnel choisirait V toute seule sans que rien n'y soit ajouté » (p. 335). Comme le fait remarquer D. Lefebvre (p. 73), avec un tel critère, le choix devrait se porter sur la vie d'intelligence « pure ». De plus, ce critère rendrait l'épisode du choix inutile, comme le manifestent d'ailleurs les analyses d'Irwin : il impliquerait que le choix aurait déjà été fait depuis le début.

comprendre comme une exagération ironique, éventuellement basée sur le modèle de l'attitude des hédonistes qui fondent leur position sur l'observation des bêtes[45]. Mais il n'y a aucune raison de la considérer comme purement ironique, puisque nous avons vu que même les plantes ressentent du plaisir selon Platon, par contraste avec le poumon marin ; de sorte que *si* elles étaient capables de choisir, elles préféreraient certainement leur vie actuelle à celle d'un poumon marin. Le fait que le poumon marin vive quant à lui cette vie ne résulte pas d'un choix : il doit certainement être attribué à la nécessité—ou peut-être à l'ignorance de son âme lors de ses vies antérieures (cf. 22 b6–8). Quoi qu'il en soit, même si cette affirmation est comprise comme ironique, elle n'en manifeste pas moins que si une telle vie n'est pas digne de choix, ce n'est pas parce qu'elle est incompatible avec l'humanité, sans quoi la mention des autres animaux et des plantes serait complètement hors sujet. D'ailleurs, le fait que certains hédonistes appuient leur position sur une observation du comportement des animaux (cf. 67 b1–7) semble confirmer qu'ils n'accordent aucune valeur à l'humanité en tant que telle[46].

De plus, nous devons garder à l'esprit que les seules « connaissances » dont il s'agit ici sont les connaissances relatives au plaisir ; quant aux autres, Protarque a accepté de les abandonner sans la moindre hésitation (cf. 21 a14–b2). Dès lors, si une telle vie n'est pas digne de choix, ce n'est pas parce qu'elle manque des modes de connaissances propres à un être humain en général, mais parce qu'elle manque *des conditions cognitives pour ressentir quelque plaisir que ce soit*, dont certaines[47] sont communes aux êtres humains, aux animaux et aux plantes. En d'autres termes, la raison pour laquelle Protarque ne considère pas cette vie comme digne de choix est exactement celle qu'a énoncée Socrate, à savoir qu'une telle vie implique qu'il ignorerait s'il ressent du

[45] Cf. Lefebvre (1999), p. 70, n. 3.

[46] Sur ce point, l'attitude de Philoxène, qui aurait voulu avoir un gosier plus long encore que celui d'une grue pour jouir plus longtemps des plaisirs liés à la nourriture (cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 13, 1118 a32–b1 ; *Éthique à Eudème*, III, 2, 1231 a16–17 ; *Problèmes*, XXVIII, 7, 950 a2–4), est révélatrice.

[47] Cette restriction est appelée par le fait que certains plaisirs sont propres à l'être humain, en tant précisément qu'ils mettent en jeu des processus cognitifs qui n'appartiennent qu'à lui.

plaisir ou non, et dès lors qu'il ne ressentirait tout simplement pas de plaisir.

Si ce qui est ici en question est la simple absence de sensation plaisante, une telle vie pourrait-elle encore sembler digne de choix à qui que ce soit? Certes: comme nous l'apprendrons plus tard, Philèbe a des «ennemis» qui seraient heureux de ne ressentir aucun plaisir, car ils considèrent le caractère séduisant de celui-ci comme un sortilège et non comme un plaisir (44 c8–d1). Même s'ils se trompent, leur position montre que le fait de ne ressentir aucun plaisir n'est pas encore suffisant pour empêcher une telle vie d'être digne de choix pour *n'importe qui*: pour eux, il s'agirait plutôt d'un avantage. Mais notre critère est que le bien doit être digne de choix *pour tout ce qui le connaît.* Par conséquent, nous n'avons pas à démontrer que la vie de pur plaisir n'est digne de choix pour *personne*: si nous pouvons montrer qu'elle ne l'est pas pour au moins une personne qui en comprend les implications, cela suffira à démontrer qu'elle n'est pas le bien[48]. Or il est certain qu'un *hédoniste* ne trouverait pas une telle vie digne de choix, puisque ce qu'il poursuit est le plaisir et que cette vie ne comprend pas la moindre parcelle de plaisir. *Si Protarque considère que cette vie n'est pas digne de choix, ce n'est ni parce qu'il veut préserver son humanité ni parce qu'il est impossible pour qui que ce soit de désirer une vie sans plaisir, mais parce qu'il pense que le plaisir est le bien, et qu'il ne pourrait pas ressentir le moindre plaisir dans une telle vie*[49]. L'argument est donc clairement approprié

---

[48] Comme le remarque Frede (1997), pp. 175–176.

[49] Par conséquent, si nous sommes d'accord avec Bobonich (1995) lorsqu'il écrit: «Si Protarque soutenait que les plaisirs sont indifférents ou mauvais, il n'aurait aucune raison de trouver le manque de conscience qu'il en aurait indésirable» (p. 120), nous ne pensons pas que l'on puisse en inférer une «thèse de dépendance», à savoir le fait que «la valeur des possessions de quelqu'un dépend de sa croyance qu'elles sont bonnes» (p. 122). Une telle interprétation nous semble confondre deux points de vue différents: (1) le point de vue de Protarque qui *désire* le bien sans l'avoir, et (2) le point de vue de celui qui *vit* la vie bonne, que Protarque expérimente mentalement dans le présent passage. L'identification explicite du plaisir au bien est certes essentielle pour le point de vue (1), dans la mesure où la connaissance du bien est la condition de son choix. Toutefois, le fait d'être digne de choix est seulement une caractéristique externe du bien, et par conséquent elle n'est pas nécessaire du point de vue (2); car Protarque pourrait très bien imaginer quelqu'un qui jouirait des plus grands plaisirs et qui serait donc heureux (d'après les critères de Protarque) sans pour autant s'être jamais interrogé sur la nature du bien ni dès lors *croire* que le plaisir est le bien: expérimenter cette identité lui suffirait. Il y a toutes

au cas de Protarque; mais ce n'est pas pour autant un simple argument *ad hominem*, contrairement à ce qu'écrit Gosling[50], car il vaut contre tous les hédonistes—les seules personnes qui soient concernées, puisqu'il s'agit ici de réfuter la position selon laquelle le bien est identique au plaisir. D'où l'invocation des animaux, qui peut effectivement être interprétée comme une réplique à l'argument des hédonistes : si les bœufs et les chevaux poursuivent le plaisir, une vie de pur plaisir sans la moindre portion de pensée ne paraîtra pas non plus digne de choix à ceux-ci, étant donné qu'ils ne ressentiraient aucun plaisir dans une telle vie. Le comportement contraire ne peut résulter que de l'ignorance ou d'une nécessité malheureuse (22 b6–8).

Socrate a accompli sa tâche : il a montré à Protarque que la vie qu'il poursuit n'est pas digne de choix *de son propre point de vue*, et par conséquent que même pour lui, le plaisir ne peut être *identique* au bien. Peut-on assimiler le procédé qu'il a utilisé à un *elenchus* ? Pas au sens traditionnel du terme, car Socrate n'a pas *démontré* que la position de Protarque entrait en contradiction avec *d'autres* assomptions qu'il faisait, mais il lui a fait *ressentir* que cette position était contradictoire *en elle-même*. Protarque n'est pas *convaincu* : il est réduit à l'ἀφασία, c'est-à-dire à une complète impuissance à parler, parce qu'il expérimente cette contradiction de l'intérieur de la vie qu'il poursuivait en étant réduit à l'état d'un poumon marin. La différence entre ces deux procédés est très importante dans le contexte actuel : en effet, si Socrate s'était contenté d'une réfutation purement logique, la validité du raisonnement réfutatif aurait été présupposée, présupposition qui serait entrée en conflit avec la position que soutenait Protarque jusqu'à présent ; mais en procédant comme il l'a fait, tout ce que Socrate avait besoin de présupposer était le désir de Protarque de ressentir du plaisir, c'est-à-dire cette position elle-même. L'identification du plaisir avec le bien a dès lors été réfutée de l'intérieur et de manière parfaitement valide[51].

---

les raisons de penser que Protarque trouverait une telle vie digne de choix, puisqu'il ne reconnaît pas la moindre valeur à la connaissance à ce stade du dialogue.

[50] Gosling (1975), pp. 182–183.

[51] Grote (1867), p. 556, n. i, considère au contraire que dans la mesure où l'hypothèse d'une vie sans la moindre *phronèsis* « s'éloigne tellement complète-

Mais le résultat de cet examen est bien plus important qu'une simple démonstration du fait que le plaisir n'est pas le bien. Premièrement, il a établi la supériorité de la connaissance *pour la recherche actuelle* : par ce retour sur soi, Protarque a désormais compris que la connaissance est essentielle, non seulement dans la vie de plaisir, mais dans la recherche du bien elle-même, afin d'éviter d'être trompé par les apparences. En effet, comme le dit Socrate dans la *République*, lorsqu'il s'agit du bien, personne ne peut se satisfaire des apparences et de la *doxa* : sur cette question, tout le monde demande la réalité (VI, 505 d5–10). Maintenant que Protarque a fait l'expérience d'être trompé par les apparences, il est prêt pour la philosophie : il peut désormais admettre sans contradiction la valeur *méthodologique* de la dialectique. Deuxièmement, cette investigation a également montré qu'aucun plaisir n'est possible sans les processus cognitifs qui le soutiennent. Il s'agit du premier pas vers la démonstration de l'impossibilité de séparer le plaisir de ses sources (problème [c] ci-dessus p. 47). Celui-ci aura des conséquences décisives sur le reste du dialogue, car il signifie que l'analyse du plaisir devra prendre en compte les processus cognitifs qui rendent le plaisir possible et le déterminent intrinsèquement. Nous examinerons ces conséquences à la fin de ce chapitre. Tournons-nous à présent vers l'examen de la vie d'intelligence.

---

ment des conditions de la vie humaine, (…) elle ne peut être considérée comme un test équitable de quelque doctrine que ce soit » (voir aussi pp. 592 sq.), et Horn (1893), pp. 375–376, s'est appuyé sur le même type d'argument pour nier l'authenticité du *Philèbe*, suscitant la réaction d'Apelt (1896), pp. 3–4, à laquelle il a répliqué dans Horn (1896), pp. 272–274 (cette controverse est résumée par Rodier (1900), pp. 77–79). Plus récemment, Bolotin (1985), pp. 5–6, a élevé des objections similaires contre le procédé de Socrate. Mais l'argument est au contraire parfaitement correct pour réfuter la thèse de l'*identité* du plaisir avec le bien : le plaisir n'est pas suffisant par lui-même, il a besoin de la pensée pour être ce qu'il est. Certes, lorsque cela a été démontré, et que la nécessité du mélange a été acceptée, il demeure tout à fait possible de soutenir un autre type d'hédonisme, consistant à dire que la cause de la bonté du mélange est le plaisir et non la pensée, et par conséquent que la pensée doit être subordonnée au plaisir. La réfutation de cette seconde espèce d'hédonisme (qui est la seule viable) sera effectuée dans le *Philèbe*, mais pas dans ce passage ; elle nécessitera une analyse du mélange beaucoup plus élaborée qui sera accomplie dans la seconde partie du dialogue. Le présent passage est seulement destiné à réfuter la thèse de l'identité. (Cette stratégie a déjà été clairement reconnue par Beare (1899), pp. 169 sq.)

§6. La vie d'intelligence

« Ne nous amollissons (μαλθακιζώμεθα)[52] pas encore », dit Socrate, « et examinons la vie d'intelligence en l'échangeant avec celle-ci » (21 d6–7). Imaginons que nous possédons toute forme de pensée, d'intelligence, de science et de mémoire, mais sans avoir peu ou prou part au plaisir, ni d'un autre côté à la peine[53]—

[52] Ce mot est évidemment une allusion à la condition de poumon marin dans laquelle Protarque se trouve en pensée : le poumon comme organe est explicitement décrit comme « mou » (μαλακός) en *Timée*, 70 c6. Dans le contexte actuel, la mollesse renvoie probablement au caractère efféminé des hédonistes (cf. Lefebvre (1999), p. 82, n. 4, qui cite *République*, VIII, 556 c1).

[53] Comme le remarque Klein (1971–1972), pp. 164–165, c'est la première occurrence du mot λύπη dans le dialogue—et elle est déroutante, puisqu'elle semble inclure la peine comme un composant qui contribue au fait qu'une vie est digne de choix. Cela pourrait-il signifier que dès que le plaisir est inclus, la peine le suit nécessairement (cf. *Phédon*, 60 b1–c7) ? Mais l'un des buts du dialogue sera précisément de montrer qu'il existe des plaisirs qui n'impliquent pas de peine, ceux que Socrate nommera des « plaisirs purs ». C'est pourquoi l'interprétation de Lefebvre (1999), p. 78, selon laquelle ce second mélange « pensée + (plaisir + peine) » serait supérieur au simple mélange « plaisir + pensée », ne nous convainc pas : en effet, la vie mixte décrite à la fin du dialogue ne conservera précisément que les plaisirs purs de toute peine (dans la mesure du possible en tout cas). Lefebvre rétorque que cette vie inclut également des plaisirs nécessaires, qui impliquent de la peine (pp. 78–79) ; mais même dans ce cas, il est clair que les plaisirs nécessaires ne contribuent nullement à rendre cette vie *digne de choix*. Sur ce point difficile, nous ferons trois remarques :

(1) Tout ce que dit ici Socrate est que *la vie de pure intelligence* n'accepte ni plaisir ni peine ; cela n'implique pas nécessairement que la peine doive être un élément constitutif de *la vie mixte* ; au contraire, quand cette vie est introduite, seul le plaisir est mentionné (cf. 22 a3). De ce point de vue, les mots μηδ' αὖ λύπης peuvent être compris comme une remarque incidente destinée à montrer que *d'un autre côté* (αὖ), une telle vie aurait tout de même un avantage, à savoir qu'elle serait dépourvue de peine.

(2) Par conséquent, il pourrait s'agir d'une première allusion au fait que *le type de plaisir recherché par Protarque* est nécessairement accompagné de peine, ce que toute la recherche subséquente confirmera.

(3) Comme le suggère la présence du mot ἀπαθής en 21 e2 (voir note suivante), ce passage peut également être compris comme renvoyant à « la vie la plus divine de toutes » (33 b7), à savoir celle qui est libre *de cette espèce précise de plaisirs* (la présence de μήτε μέγα μήτε σμικρόν dans ce passage et en 33 b3 suggère qu'il s'agit du plaisir *apeiron*, comme nous le verrons dans le paragraphe suivant). Plus précisément, le présent passage peut être interprété de deux manières différentes mais complémentaires : comme se référant à un état de pure pensée auquel ne serait pas mêlée la moindre espèce de plaisir, qui est certainement le sens voulu dans le contexte actuel (voir la suite de ce paragraphe), d'une part, et comme se référant à cet état « divin » qui est libre d'une espèce particulière de plaisir, à savoir le plaisir *apeiron* toujours accompagné de peine, d'autre part. Voir *infra*, §7.

nous demeurerions absolument non affectés (ἀπαθεῖς)[54] par les affections de cette sorte. Et interrogeons-nous à nouveau : une telle vie est-elle digne de choix (21 d9–e2) ?

Tout comme dans le cas de la vie de plaisir, il est important de nous demander : digne de choix *pour qui* ? Elle ne l'est certainement pas pour Protarque, qui soutenait que le plaisir est le bien : même s'il doit désormais admettre que cette identification est erronée, comment une vie dépourvue du moindre plaisir pourrait-elle lui paraître digne de choix ? Cette question ne mérite même pas de lui être posée, et contrairement à ce qui s'était produit dans le cas du plaisir, il n'a besoin d'aucune investigation supplémentaire pour y répondre. Mais il va plus loin : d'après lui, cette vie ne paraîtrait pas non plus digne de choix à qui que ce soit d'autre (21 e3–4). Étant donné la tendance hédoniste de la faune environnante, cette généralisation semble presque justifiée. Mais est-elle également valide pour Socrate ? Manifestement oui, puisqu'il s'empresse de confirmer son accord avec la réponse de Protarque (22 b3–8). Ce qu'il dit alors vaut non seulement pour la vie de plaisir, mais aussi pour la vie d'intelligence : quiconque choisirait l'une de ces deux vies le ferait involontairement, « par ignorance ou par quelque nécessité malheureuse » (22 b7–8). À première vue, une telle affirmation pourrait surprendre : la vie d'intelligence n'est-elle pas la vie philosophique par excellence ? Mais elle n'est plus du tout étonnante lorsqu'on se souvient que dans la *République* (VI, 505 b8–c5), Socrate se moque de l'identification du bien à la pensée sans manifester beaucoup plus de respect pour ses défenseurs que pour ceux qui affirment l'identité entre le bien et le plaisir, et que dans le *Charmide* (174 a10–d2), Socrate démontre déjà qu'aussi longtemps qu'elle n'est pas science du bien, la science ne peut apporter le bonheur. La science et la connaissance ne peuvent être *identiques* au bien. D'ailleurs, dans le *Philèbe,* Socrate n'a jamais prétendu qu'elles l'étaient : il s'est contenté d'affirmer la supériorité de l'intelligence sur le plaisir—comme Protarque le reconnaîtra lui-même (cf. 22 e6–23 a2). Or Socrate maintiendra cette supériorité pendant tout le dialogue.

---

[54] Ce terme réapparaît en 33 d4, où les conditions psychiques de cet état sont examinées.

Cette attitude est parfaitement cohérente avec le principe sur lequel est fondée la recherche actuelle : nous devons examiner le plaisir et la connaissance *séparément* (χωρίς), quelque violence qu'un tel processus puisse impliquer. Par conséquent, tout comme nous devions envisager une vie de plaisir sans la moindre portion de connaissance, nous devons à présent imaginer une vie de connaissance sans la moindre trace de plaisir. Contrairement à ce que suggère Gosling[55], une telle vie doit même être dépourvue de tout plaisir intellectuel : la séparation doit être aussi radicale que dans le cas du plaisir, puisque ce qui est en question est la valeur de l'intelligence *en elle-même*. Socrate ne laisse aucun doute sur ce point lorsqu'il résume le présent passage à la fin du dialogue en disant que la vie de pure pensée n'aurait pas la plus petite parcelle (τὸ σμικρότατον) de plaisir (60 c8–9). Dans une telle vie, nous ne prendrions même pas plaisir à notre activité intellectuelle. Or cela entre clairement en conflit avec ce que nous apprendrons plus tard dans le *Philèbe*, à savoir que la connaissance est accompagnée par le plus pur et le plus vrai des plaisirs, qui lui appartient *par nature*[56] ; et nous avons déjà vu que celui qui pense (ὁ φρονῶν) éprouve du plaisir par le simple fait de penser (αὐτῷ τῷ φρονεῖν) (12 d3–4). Dans ces conditions, comme l'observe Damascius, « l'isolement de l'intelligence est encore plus forcé et impossible ⟨que celui du plaisir⟩, car l'amour de la vérité est une grande émotion, de même que la joie de son atteinte »[57]. La séparation du plaisir et de la pensée est artificielle et ne peut s'effectuer sans violence : tout comme une vie de pur plaisir se contredisait elle-même, une vie de pure intelligence est impossible[58]. Cela n'entame pas pour autant la légitimité et la pertinence de cette tentative de séparation, puisque nous visons à présent à déterminer si le plaisir ou la pensée sont *identiques* au bien, ce qui ne pourrait être le cas que s'ils suffisaient *par eux-mêmes* à nous rendre heureux.

---

[55] Gosling (1975), p. 183.

[56] Cf. 52 b2–3 : τὰ τῆς φύσεως… παθήματα. De même pour les plaisirs suscités par l'audition de sons purs (51 d8–9) : τούτων συμφύτους ἡδονὰς ἑπομένας.

[57] Damascius, *Commentaire sur le* Philèbe, § 87, p. 43.

[58] Remarquons d'ailleurs que lorsqu'il se référera plus tard à ce passage, Socrate dira que Protarque et lui ont *essayé* (ἐπειράθημεν, 60 c6) de séparer le plaisir et la pensée, ce qui suggère qu'une telle tâche était loin d'être facile et n'a pas complètement réussi.

Cependant, la raison pour laquelle il est impossible de séparer la pensée du plaisir est très différente de celle pour laquelle nous ne pouvions séparer le plaisir de la pensée : alors que la pensée était la *condition* nécessaire de tout plaisir, certains plaisirs sont des *conséquences* nécessaires de la pensée. Cette différence aura une importance décisive dans le reste du dialogue, car elle signifie qu'aucune investigation relative aux espèces de plaisirs ne peut négliger de prendre en compte la connaissance, dans la mesure où le plaisir prend appui sur des conditions cognitives, tandis qu'il est parfaitement possible de considérer la connaissance indépendamment des plaisirs qui en sont de simples conséquences. Cela explique pourquoi contrairement à l'analyse des plaisirs, qui prendra en considération les espèces de processus cognitifs qu'ils impliquent, la classification des sciences pourra se passer de la moindre mention des plaisirs qui en résultent.

§ 7. La vie mixte

Si ni la vie de plaisir ni la vie d'intelligence ne sont dignes de choix, qu'en est-il d'une vie mixte qui résulterait de la combinaison des deux ? Sans aucun doute, affirme Protarque, tout le monde sans exception préférerait une telle vie à n'importe laquelle des deux précédentes (22 a1–6). Mais si cela est vrai, ce n'est certainement pas pour les mêmes raisons : en réalité, une telle vie mixte peut revêtir de nombreuses significations différentes[59]. Pour Protarque, à ce stade du dialogue, elle ne peut guère signifier qu'une vie dans laquelle la pensée est subordonnée au plaisir, c'est-à-dire une vie dans laquelle la pensée et l'intelligence ne jouent pas d'autre rôle que de rendre possible la conscience du plaisir, en même temps que de conserver la mémoire des plaisirs passés, d'avoir une *doxa* vraie sur les plaisirs présents et d'anticiper ou de calculer les plaisirs futurs[60]. Or une telle « vie mixte » est très différente de celle qui sera mise au jour

[59] Nous verrons dans le Chapitre XV qu'en définitive, seule la vie mixte décrite à la fin du dialogue peut être décrite comme un mélange véritable. Mais à ce niveau de l'analyse, rien ne permet encore de supposer qu'un seul type de mélange est possible.

[60] Comparer *Gorgias*, 491 e6–492 c8, où Calliclès loue une vie dans laquelle l' ἀνδρεία et la φρόνησις seraient les serviteurs des désirs, par contraste avec une vie gouvernée par la modération.

à la fin du dialogue, dans laquelle l'intelligence jouera un rôle directeur et ne sera en aucune manière subordonnée au plaisir. Comme nous allons essayer de le montrer, la vie mixte décrite à la fin du dialogue *est* une vie d'intelligence, mais entendue dans un sens large, c'est-à-dire comme incluant non seulement les différentes espèces de connaissances, mais également les plaisirs qui les accompagnent nécessairement.

Cette interprétation permet d'expliquer l'une des énigmes les plus déroutantes du *Philèbe*, qui apparaît pour la première fois dans ce passage. Socrate vient de répéter que « la déesse de Philèbe » n'est définitivement pas identique au bien (22 c1–2). Quittant un moment sa léthargie, Philèbe réagit immédiatement : « Ton intelligence non plus n'est pas le bien, Socrate, mais elle encourra pour ainsi dire les mêmes griefs ! » (22 c3–4). Socrate répond de manière très énigmatique : « La mienne peut-être, Philèbe, mais non pas toutefois, je pense, l'intelligence véritable, qui est en même temps divine, mais celle-ci est en quelque sorte dans une autre condition » (22 c5–6). Cette réponse est déjà surprenante, puisqu'elle semble impliquer que la vie de pure intelligence serait digne de choix, et par conséquent serait le bien, pour les dieux. Sommes-nous censés comprendre que la vie de pure intelligence, bien qu'elle ne soit pas digne de choix pour les hommes à cause de leur nature inférieure, serait toutefois meilleure d'un point de vue divin ? C'est la lecture la plus répandue de ce texte[61]. Mais une telle interprétation semble peu plausible, car elle impliquerait que les dieux de Platon n'éprouveraient pas le plaisir inhérent à la connaissance[62]. Or même le démiurge du *Timée* s'est réjoui (ἠγάσθη) et était charmé (εὐφρανθείς) lorsqu'il a compris (ἐνόησεν) que le monde qu'il avait créé était vivant (*Timée*, 37 c6–d1)[63]. Certes, ces affirmations interviennent dans un contexte mythique, mais elles montrent au moins que le fait de ressentir un plaisir intellectuel n'est pas incompatible avec la conception platonicienne du divin. D'ailleurs, lorsque Socrate déclare la vie de pure intelligence non

[61] Voir par exemple Hebler (1890), pp. 236–239.

[62] Implication assumée notamment par Poste (1860), p. 55, n. *ad loc.*, qui oppose les positions de Platon et d'Aristote sur ce point.

[63] Nous remercions David Sedley d'avoir attiré notre attention sur ce passage, également mentionné dans le même but par Tenkku (1956), p. 187 et n. 1 et par Carone (2000), p. 264, n. 14.

digne de choix pour tous les êtres vivants (πᾶσι… ζῴοις, 22 b5), cette dernière expression inclut certainement les dieux : dans le *Phèdre*, les dieux sont explicitement considérés comme des ζῷα[64], et cette inclusion est également impliquée dans le *Philèbe*, puisqu'un peu plus tard, la vie de pure intelligence, dont Protarque pense qu'elle doit être celle des dieux, est explicitement attribuée à des êtres vivants (cf. 32 e4 : ζῴοις ; 32 e6 : ζῷον). Distinguer entre ce qui est digne de choix pour les êtres humains et ce qui est digne de choix pour les dieux ne supprime donc pas la contradiction apparente entre l'affirmation présente et ce qui vient d'être dit à propos de la vie d'intelligence.

L'énigme rebondit dans la phrase suivante : *pour le moment* (πω), dit Socrate, je ne prétendrai pas que l'intelligence devrait remporter la victoire sur la vie mixte (22 c7–8)—ce qui semble impliquer qu'il le fera plus tard. Cette affirmation est tellement surprenante que certains éditeurs ont proposé de supprimer le πω présent dans tous les manuscrits[65]. Devons-nous supposer une « incohérence » dans le cours de l'argument ? Non, à condition d'examiner attentivement la destinée de la vie d'intelligence dans le reste du dialogue.

Socrate mentionne trois fois cette vie dans la section sur les plaisirs : en 32 d9–33 c4, en 42 d9–43 d3 et en 55 a5–8[66].

La première fois (32 d9–33 c4), il commence par montrer que si le plaisir et la peine sont considérés comme des processus accompagnant la restauration et la destruction de l'harmonie, il est parfaitement possible d'imaginer un état neutre dans lequel un être vivant—il ne fait pas de précision supplémentaire—, lorsqu'il ne subit ni restauration ni destruction, n'éprouve ni plaisir ni peine. Rien n'empêche celui qui choisit la vie de pensée de vivre dans un tel état, ajoute Socrate (33 a8–9)[67] ; car il était admis que celui-là ne jouirait ni peu ni prou (μηδέν… μήτε μέγα μήτε σμικρὸν χαίρειν) (33 b2–4). Il déclare ensuite qu'une

[64] Cf. *Phèdre*, 246 d1–2 : … θεόν, ἀθάνατόν τι ζῷον, ἔχον μὲν ψυχήν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν ἀεὶ δὲ χρόνον ταῦτα συμπεφυκότα. Voir aussi *Euthydème*, 302 d8–e3.

[65] Voir Badham (1878), p. 26, n. *ad loc.* ; Bury (1897), p. 34, n. *ad loc.* ; et surtout Waterfield (1984). Pour un usage similaire de πω, voir 58 b9 et *infra*, Chapitre XIII, n. 2.

[66] Ces trois passages sont analysés relativement au même problème par Cosenza (1991), dont nous rejoignons l'essentiel des conclusions.

[67] Nous retenons τῷ et ἑλομένῳ avec les manuscrits et Diès.

telle vie est « la plus divine de toutes » (33 b7). Cette caractérisation est souvent comprise comme disqualifiant la possibilité pour les êtres humains d'atteindre un tel état[68], mais rien dans cette description ne semble propre aux dieux par opposition aux hommes ; au contraire, le fait qu'il s'agisse d'une vie que l'on *choisisse*[69] est peu approprié aux dieux. C'est Protarque qui commente la qualification de cette vie par Socrate comme la plus divine en disant qu'il est effectivement probable que les dieux soient dans une telle situation, mais cela n'est pas nécessairement restrictif. D'ailleurs, le fait de se rendre aussi semblable que possible à Dieu n'est-il pas un idéal proprement platonicien[70] ? Or dans les *Lois*, où cette vie « intermédiaire » entre le plaisir et la peine est également attribuée aux dieux, il est dit que c'est également à cet état que doit aspirer celui qui veut être un homme divin (VII, 792 c7–e2). Il semble donc que la caractérisation de « vie la plus divine » n'ait pas pour dessein de rejeter cette vie dans un au-delà inaccessible, mais bien plutôt de nous la présenter comme un idéal dont nous devons nous rapprocher le plus possible. Admettons toutefois que pris en lui-même, ce texte du *Philèbe* ne permet pas de trancher entre ces deux interprétations. Cependant, il faut encore remarquer que c'est seulement du plaisir *tel qu'il a été analysé jusqu'à ce point* que cette vie divine doit être dépourvue, c'est-à-dire du plaisir considéré comme résultant de la restauration d'une harmonie dont la destruction préalable a elle-même suscité de la peine. C'est le plaisir ainsi analysé qu'il serait « inconvenant » (cf. ἄσχημον, 33 b10) d'attribuer aux dieux, dans la mesure où il impliquerait que leur harmonie pourrait être détruite et où il serait nécessairement précédé de peine. En d'autres termes, ce que les dieux ne peuvent éprouver, c'est le plaisir en tant qu'il est *apeiron*[71]. En

[68] Voir par exemple Waterfield (1984), p. 48.

[69] Même si l'on ne garde pas le texte des manuscrits en 33 a8, il y a une autre occurrence de τῷ ἑλομένῳ en 33 b3–4.

[70] Cet idéal a été récemment étudié par Annas (1999), pp. 52–71, et Sedley (1999).

[71] Cette interprétation semble être confirmée par la présence dans ce passage de l'expression μήτε μέγα μήτε σμικρόν qui apparaît également en 21 e1. Dans le contexte du *Philèbe*, il est difficile de ne pas entendre le couple « grand et petit » comme une référence au genre de l'*apeiron*. Certes, cette expression se réfère plutôt à la *participation* plus ou moins grande au plaisir (en 21 e1), ou encore à la *jouissance* plus ou moins grande (en 33 b3), mais cela ne fait aucune

revanche, on ne voit vraiment pas ce que l'attribution des plaisirs purs, dont certains sont précisément qualifiés de « divins » par Socrate (cf. 51 e1), aurait d'inconvenant[72]. Or comme nous le verrons, à l'exception des plaisirs « nécessaires » dont l'inclusion ne relève pas d'un choix, seuls ces plaisirs purs seront finalement admis dans le mélange.

Si nous nous tournons maintenant vers le deuxième passage (42 d9–43 d3), nous ne pouvons plus douter que l'état neutre soit conçu comme accessible aux êtres humains[73]. Ce qui est ici en question est *notre* corps (τὸ σῶμα… ἡμῶν, 42 d9–10), les conséquences de ses changements *pour nous* (ἡμῖν, 42 e8) ; et la conclusion est qu'il y a trois espèces de vies *pour nous* (ἡμῖν, 43 c13) : une vie de plaisir, une vie de peine et une vie neutre. À vrai dire, tout ce passage semble précisément destiné à montrer *comment* cet état neutre est possible *pour les êtres humains* : il existe une limite en deçà de laquelle nous ne pouvons sentir les changements qui se produisent dans notre corps, et par conséquent lorsque nous nous maintenons sous cette limite, notre état est stable et ne subit pas le flux incessant du devenir ni les plaisirs et les peines qu'il entraîne (43 a1–c7). La conclusion de ce raisonnement semble être que celui qui vit une vie modérée ne subirait pas les plaisirs et les peines liés aux changements de son corps[74]. Mais cela laisse ouverte la possibilité d'expérimenter d'autres types de plaisirs, qui ne résulteraient pas de changements importants du corps[75]. Certes, cette possibilité n'est pas encore actualisée à ce point du dialogue, où il s'agit de montrer qu'une vie véritablement plaisante ne peut être confondue avec une vie sans plaisir ni peine. Mais l'état

---

différence, puisque, comme nous l'avons vu, le plaisir ne peut être isolé de l'expérience qui en est faite.

[72] Comparer Damascius, *Commentaire sur le* Philèbe, § 145, p. 69 ; Goldschmidt (1947), p. 247 ; Taylor (1948), p. 419 ; Migliori (1993), pp. 509–510 ; Dixsaut (1999d), pp. 248–249 ; La Taille (1999a), pp. 56–58 ; Carone (2000), pp. 262–263 ; Pradeau (2002), pp. 262–263, nn. 122 et 123.

[73] La tension entre ces deux passages est déjà perçue par Guthrie (1978), p. 224, qui paraît cependant se satisfaire de la reconnaître comme une tension.

[74] Cf. l'utilisation du mot μέτριαι en 43 c5. La même conclusion peut être tirée de *Timée*, 64 c7–65 b3.

[75] Le fait que seule une espèce particulière de plaisirs soit en question dans ce passage pourrait expliquer pourquoi Socrate utilise pour s'y référer en 43 c11 le mot peu habituel χαρμονή.

neutre ainsi réinterprété forme en quelque sorte le soubassement de cette vie véritablement plaisante, en ce qu'il rend possible l'émergence de plaisirs non accompagnés de peines. En ce sens, il semble bel et bien constituer une étape supplémentaire vers la vie mixte qui sera décrite à la fin du dialogue[76].

Quant à la troisième mention de la vie d'intelligence (55 a5–8), elle implique clairement une condamnation de la vie passée dans « la destruction et la génération » qui résulte du choix du plaisir comme principe directeur, et exhorte à « une vie de pensée à son plus haut degré de pureté possible ». Cette recommandation serait particulièrement cruelle et cynique si une telle vie était inaccessible aux êtres humains[77]. Ce passage confirme au contraire que la vie d'intelligence doit bel et bien être le but que se propose tout être humain. Mais remarquons qu'il n'implique pas nécessairement qu'une telle vie soit dépourvue de tout plaisir : tout ce qu'il implique, c'est que le plaisir ne soit pas posé comme *l'objet de notre désir*. Il n'interdit donc pas que des plaisirs qui *résultent* de la pensée sans pour autant avoir été visés eux-mêmes comme buts puissent quant à eux intégrer cette vie sans entraîner la succession incessante de la génération et de la destruction.

---

[76] Waterfield (1984), p. 49, n. 9, écarte ce second passage—qui contredit son interprétation de l'état neutre comme propre aux dieux—en considérant que sa mise en relation habituelle avec le précédent est erronée : « en 32 d sq., le sujet est un être qui *en fait* ne subit aucun processus, mais en 42 d sq., le sujet est un être qui ne perçoit tout simplement pas des processus, qui pourtant se produisent effectivement » (souligné par l'auteur). À cela, on peut objecter que Socrate affirme lui-même que cette vie est identique à celle dont il a été question plus tôt (cf. 43 c8–9) ; et même si l'on comprend cela comme une référence à 21 d9–e2 plutôt qu'à 32 d9–33 c4, cela ne change rien, puisque les vies décrites dans ces deux passages ont déjà été identifiées. On peut ajouter que pour le sujet qui fait l'expérience, que ces destructions et restaurations se produisent ou non ne fait aucune différence si elles ne sont pas ressenties. De toute façon, la proposition de Waterfield laisse le problème entier, car il demeure que la vie décrite dans ce second passage *est* une vie sans plaisir ni peine, et qu'elle est accessible *aux êtres humains* (comme Waterfield le reconnaît certainement, sans quoi il n'aurait eu aucune raison de disqualifier ce texte).

[77] Selon Waterfield (1984), p. 48, ce passage signifierait que « [l']absurdité de l'hédonisme n'est pas qu'il choisisse le plaisir plutôt que la vie qui est clairement meilleure pour les êtres humains, mais qu'il préfère le côté bestial de la nature humaine plutôt que son étincelle divine ». Nous sommes presque d'accord, sinon que nous ne pensons pas qu'il y ait la moindre différence entre « préférer l'étincelle divine qui est en nous » et « vivre la vie d'intelligence », une fois celle-ci correctement interprétée, comme nous allons le voir.

Nous pouvons tirer deux conclusions de ce survol. Tout d'abord, ce qui est exclu de l'état neutre est moins le plaisir en général qu'une espèce particulière de plaisirs, à savoir les plaisirs *apeira*, qui doivent être évités parce qu'ils sont toujours accompagnés de peine et provoquent le va-et-vient incessant entre génération et destruction. En revanche, si nous pouvions montrer qu'il existe des plaisirs qui n'entraînent pas de telles conséquences, il n'y aurait plus aucune raison de considérer leur attribution aux dieux comme inconvenante ni par conséquent de les exclure de «la vie la plus divine». Ensuite, la progression de ces passages montre que le dialogue part de la simple affirmation que la vie d'intelligence, en tant qu'état neutre, est celle des dieux, à la démonstration que cet état neutre est, en définitive, accessible aux êtres humains, pour en arriver finalement à nous exhorter à poursuivre cette vie d'intelligence de toutes nos forces[78].

Sommes-nous contraints d'admettre que le *Philèbe* est incohérent sur ce point? Non, à condition de comprendre que la vie d'intelligence est progressivement *réinterprétée* au cours du dialogue. Elle l'est de deux manières complémentaires: (1) afin de permettre l'inclusion de l'espèce de plaisirs qui accompagnent nécessairement la connaissance, et (2) afin de devenir accessible aux êtres humains. Une fois ceci compris, nous pouvons voir que Socrate tient bel et bien la promesse qu'il fait en 22 c7–8: *car la «vie mixte» qu'il décrit à la fin du dialogue n'est rien d'autre que la vie d'intelligence ainsi réinterprétée*, à savoir une vie composée de l'intelligence et des espèces de plaisirs qui l'accompagnent nécessairement[79]. Et une telle vie est effectivement proclamée supérieure à la «vie mixte» telle que Protarque la comprend, c'est-à-dire à

[78] Sur cette progression, nous rejoignons les conclusions de Goldschmidt (1947), pp. 246–248, et Migliori (1993), pp. 508–513. Voir également Lefebvre (1999), p. 87, qui maintient cependant qu'une telle vie demeure différente de celle décrite à la fin du dialogue, et par conséquent qu'elle n'est pas digne de choix pour l'homme, même si elle peut être choisie (sans doute par ignorance, ce qui semble très paradoxal pour une vie d'intelligence), parce qu'elle n'inclut pas les plaisirs nécessaires. Cette interprétation ne nous semble guère convaincante, dans la mesure où, comme nous l'avons déjà dit, les plaisirs nécessaires ne peuvent en aucun cas contribuer au fait que la vie mixte soit *digne de choix*. De toute façon, le fait que la vie de pure pensée soit désignée comme «la plus divine de toutes» devrait suffire à montrer qu'elle *est* digne de choix.

[79] Nous essayerons de montrer que même les plaisirs vrais issus de sensations dérivent d'une certaine manière de l'intelligence, de même d'ailleurs que les plaisirs nécessaires tels qu'ils intègrent la vie bonne.

une vie dans laquelle la pensée et l'intelligence seraient subordonnées au plaisir comme ses simples conditions de possibilité.

Résumons. Tant la vie mixte que la vie d'intelligence peuvent être interprétées de deux manières différentes. La vie mixte peut être envisagée (1) d'un point de vue hédoniste (auquel cas l'intelligence y est subordonnée au plaisir) ou (2) d'un point de vue intellectuel (auquel cas le plaisir y est subordonné à l'intelligence). Quant à la vie d'intelligence, elle peut être comprise (1) comme dépourvue de toute portion de plaisir ou (2) comme accompagnée par l'espèce de plaisirs que l'activité intelligente implique nécessairement. Or l'interprétation (2) de la vie d'intelligence est identique à l'interprétation (2) de la vie mixte. Par conséquent, la progression du dialogue peut être comprise de deux manières différentes : comme un passage de l'interprétation (1) à l'interprétation (2) de la vie mixte ou comme un passage de la vie mixte dans son interprétation (1) à la vie d'intelligence dans son interprétation (2). Dans le second cas, on peut dire que Socrate démontre effectivement la supériorité de la vie d'intelligence sur la vie mixte, conformément à ce qu'il annonce.

On rétorquera peut-être que si cette interprétation était correcte, Platon devrait être accusé d'une obscurité excessive. N'aurait-il pas pu rendre ses idées plus claires ? Mais il est important de comprendre que ces mouvements et ces changements de sens ne sont pas un simple jeu : ils résultent de caractéristiques essentielles du problème traité. Car si la pensée et la connaissance ne peuvent être séparées des plaisirs qui les accompagnent nécessairement, cela signifie que lorsqu'il s'agit de choisir une *vraie* vie dans un contexte *réel, choisir la vie d'intelligence implique nécessairement que l'on expérimente par là même les plaisirs de la connaissance*[80]. De ce point de vue, il n'y a aucune différence entre choisir une telle vie et choisir la vie mixte décrite à la fin du dialogue. Cela ne signifie pas pour autant que la présente section du dialogue était superflue, car il reste vrai que ni une vie de plaisir sans pensée ni une vie de pensée sans plaisir ne sont dignes de choix ;

[80] La même conséquence survient dans le cas du plaisir : pour un être humain de chair et de sang, choisir la vie de plaisir dans une situation concrète implique nécessairement choisir les processus cognitifs qui la rendent possible. Mais à la différence de la vie d'intelligence, la vie de plaisir ainsi comprise ne correspond pas à la vie mixte décrite à la fin du *Philèbe*.

et même si aucune de ces vies n'est possible, cela montre que ni le plaisir ni la pensée ne sont *identiques* au bien *par eux-mêmes*. Même si la vie bonne décrite à la fin du dialogue *est* la vie d'intelligence telle qu'elle s'accomplit nécessairement dans la réalité, il demeure vrai que l'intelligence n'est pas le bien par elle-même, car elle a besoin du plaisir qui l'accompagne nécessairement pour rendre une vie digne de choix. Ce passage démontre seulement la non-identité du plaisir et de la connaissance au bien ; mais il le fait d'une manière définitive[81]. C'est pourquoi Socrate en réaffirmera la validité à la fin du dialogue (60 b7–61 a3 ; voir aussi 67 a2–9), sans que cela contredise en rien l'interprétation ici défendue, puisqu'il s'agit seulement alors de rappeler l'impossibilité de réduire le bien au plaisir ou à la pensée.

§ 8. La cause

Mais nous pouvons voir à présent *combien peu* cette reconnaissance que le bien n'est ni le plaisir ni l'intelligence mais leur mélange nous apprend : en effet, la vie mixte semble pouvoir recevoir de nombreuses interprétations différentes, voire contraires les unes aux autres. Bien plus, chacun de nous vit toujours déjà dans une forme de mélange, puisque tant la vie de pur plaisir que la vie de pure pensée sont *de facto* impossibles. À ce point du dialogue, l'hédonisme en tant que doctrine philosophique n'a pas encore été proprement réfuté, car lorsque les hédonistes affirment que le bien est le plaisir, ils incluent nécessairement sous cette dernière appellation les conditions cognitives qui rendent le plaisir possible. En réalité, l'hédonisme conséquent ne consiste pas à *identifier* le bien au plaisir, mais plutôt à tenir le plaisir pour le plus haut bien[82]. Le passage que nous venons de commenter nous a surtout permis de clarifier cette position et dès lors de réorienter notre recherche vers un nouveau problème : celui de la *cause* du bien.

---

[81] Hampton (1990), p. 39, considère au contraire que ce passage ne démontre ni que la vie mixte est supérieure à une vie qui consisterait exclusivement en plaisir ou en connaissance ni qu'elle est identique au bien, mais seulement que *Protarque* préférerait une telle vie. Cependant, le troisième critère du bien est que *tout ce qui le connaît* le trouverait digne de choix, de sorte qu'en faire la démonstration sur Protarque suffit.

[82] Cf. Ferber (1912), p. 147.

Socrate fait en effet remarquer que, si ni l'intelligence ni le plaisir ne sont identiques au bien, le premier prix ayant été remporté par la vie mixte, la compétition reste néanmoins ouverte pour la seconde place :

> En effet, peut-être que lorsque nous assignerons une cause à cette vie commune (τοῦ κοινοῦ τούτου βίου αἰτιῴμεθ'), moi, je dirai que c'est l'intelligence qui en est la cause (αἴτιον), et toi, le plaisir ; et de cette manière, le bien ne serait aucun des deux, mais peut-être pourrait-on supposer que l'un des deux en est la cause (αἴτιον). Et à ce sujet, je soutiendrai encore plus énergiquement contre Philèbe que dans cette vie mixte, quoi que ce soit qui rende cette vie digne de choix (αἱρετός) en même temps que bonne, ce n'est pas le plaisir, mais l'intelligence qui lui est plus apparentée et plus semblable (συγγενέστερον καὶ ὁμοιότερον) (…) (22 d1–8)

Si le bien est la vie mixte, la cause du bien est ce qui rend cette vie digne de choix, c'est-à-dire bonne. D'un point de vue hédoniste, cette cause ne peut être que le plaisir, la pensée n'ayant été intégrée à la vie mixte qu'en tant qu'elle est nécessaire pour rendre le plaisir possible. Bien plus, le seul aspect par lequel la pensée peut être considérée comme bonne de ce point de vue est le fait qu'elle suscite du plaisir, peut-être même le plaisir le plus plaisant de tous. En revanche, du point de vue de Socrate, c'est la présence de la pensée en elle qui rend la vie mixte digne de choix, et ce, non pas en raison du plaisir qu'elle rend possible ou qu'elle suscite, mais *par et pour elle-même.* Il semble donc que se rejoue, au sein même de la vie mixte, le conflit entre hédonisme et intellectualisme, simplement transposé de la question de l'identité du bien à celle de la cause du bien.

La situation est cependant beaucoup plus complexe. En effet, alors que dans la première partie de l'extrait cité (22 d1–4), Socrate laisse entendre que soit le plaisir soit l'intelligence est la cause du bien, dans la seconde partie (22 d4–8), il semble se reprendre et se contenter d'affirmer que l'intelligence est *plus apparentée et plus semblable* à la cause du bien—ce qui implique qu'elle s'en distingue néanmoins. Comment expliquer cette apparente hésitation ?

C'est que la question de la cause du bien renferme un paradoxe. En effet, n'avons-nous pas vu que ni le plaisir ni l'intelligence n'étaient dignes de choix par eux-mêmes ? Dans ces conditions, comment pourrait-on prétendre que c'est l'inclusion de

l'un de ces deux composants qui rend la vie mixte digne de choix ? S'il en était ainsi, ce serait ce composant qui serait le bien. Or tel n'est précisément pas le cas[83]. La seule chose qui rende la vie mixte digne de choix, semble-t-il, c'est sa complétude : c'est parce qu'elle seule ne manque de rien qu'elle est identique au bien. Cependant, aussi obvie soit-elle, cette explication n'est pas sans faire difficulté. En effet, elle revient à considérer le plaisir et l'intelligence comme étant déjà des biens par eux-mêmes dont la vie mixte serait la simple somme. Or nous verrons qu'il n'en est rien : non seulement le plaisir et l'intelligence ne sont pas identiques au bien, mais par eux-mêmes, ils ne sont même pas bons ; ils ne le deviennent que lorsqu'ils sont mélangés l'un à l'autre, c'est-à-dire lorsqu'ils sont intégrés à la vie mixte. C'est que rien ne peut être bon pour nous tant que nous ne possédons pas le bien (cf. *République*, VI, 505 a7–b2). Dans ces conditions, devons-nous comprendre que c'est le mélange lui-même qui est la cause de la bonté de la vie mixte ? Non seulement ce n'est pas ce que suggère Socrate, mais une telle explication demeure insatisfaisante, dans la mesure où plusieurs types de mélanges sont possibles, dont seuls certains sont dignes de choix, ce qui implique que le mélange comme tel ne suffit pas à rendre une vie digne de choix. Mais la cause du bien ne peut pas non plus être un troisième ingrédient dans la vie mixte, puisque le bien vient d'être identifié au mélange de plaisir et d'intelligence et qu'il a été dit que rien ne manquait à ce mélange[84]. Et pourtant, c'est bien dans le mélange lui-même que nous sommes censés découvrir cette cause : Socrate ne laisse planer aucun doute à ce sujet (cf. 22 d5–6 : ἐν τῷ μεικτῷ τούτῳ βίῳ).

Si la cause du bien doit appartenir au mélange mais ne peut être ni le mélange lui-même, ni l'un des ingrédients du mélange, ni un troisième ingrédient qui y serait ajouté, où la trouver ? Seule paraît subsister la solution des néoplatoniciens, consistant à distinguer entre le bien de l'âme, qui est un composé comme l'est son réceptacle, et le bien lui-même, à savoir l'Un absolument

[83] Cf. l'excellente analyse de Ficin (2000), pp. 347–349.

[84] C'est pourquoi nous ne pouvons suivre Kühn (1999), pp. 95–100, l'un des rares commentateurs modernes à avoir accordé de l'attention à ce problème, mais qui choisit finalement d'assumer la contradiction et d'admettre un troisième élément dans le mélange.

transcendant, qui se révèle seulement dans le mélange et est la cause de sa bonté[85]. De fait, nous verrons dans notre Troisième partie que la véritable cause de la bonté de la vie bonne ne peut être que l'Idée du bien, à condition toutefois de prendre la notion de « cause » dans un sens « logique » et non « productif ». C'est cette distinction entre deux types de causes, que nous aurons à préciser, qui nous semble expliquer l'hésitation de Socrate : ce qu'il soutient, c'est seulement que l'intelligence est la cause *productive* de la vie bonne, mais non qu'elle en est la cause *logique*, fonction qui ne peut être attribuée qu'à l'Idée du bien elle-même, à laquelle l'intelligence peut seulement être dite semblable ou apparentée. Cependant, cela ne pourra devenir compréhensible qu'au terme d'une recherche longue et ardue, dont le résultat ne peut être présupposé dès le début : en effet, c'est précisément afin de découvrir le contenu de l'Idée du bien que nous devons commencer par constituer la vie bonne, qui en est la demeure, afin de le chercher en elle. Mais avant d'en arriver là, nous devons commencer par *produire* cette vie bonne, et le seul type de cause qui intervient dans un tel processus est la cause productive, comme nous allons le voir dans le chapitre suivant.

Or la thématique de la production nous permet d'échapper aux paradoxes de la cause du bien relevés ci-dessus. En effet, ces paradoxes reposaient sur une erreur de perspective, consistant à considérer la vie mixte comme une simple juxtaposition de deux composants qui ne seraient pas altérés par leur mise en présence. Tel n'est précisément pas le cas, car le mélange à l'œuvre dans la vie mixte est beaucoup plus que la simple somme de ses composants : il est un processus *actif* qui *transforme* chacun de ces composants en l'intégrant à un tout harmonieux. C'est pourquoi le plaisir et l'intelligence ne deviennent bons que lorsqu'ils sont intégrés à la vie mixte, et c'est pourquoi celle-ci peut gagner des caractéristiques que ne possède aucun de ses composants par lui-même. La compréhension de ce processus réclame une investigation approfondie de la nature des mélanges.

---

[85] Cf. Damascius, *Commentaire sur le* Philèbe, §§ 90–91, pp. 43–45, et surtout Ficin (2000), pp. 349–353.

§ 9. Les gains dialectiques de cette section du dialogue

Mais avant cela, il sera peut-être utile de montrer comment les enseignements de ce passage s'intègrent au cheminement général de la recherche.

Nous l'avons vu (ci-dessus, pp. 28–33), la relation entre le plaisir et le bien est envisagée de trois manières différentes dans le dialogue : [1] le plaisir est essentiellement bon, [2] certains plaisirs sont spécifiquement bons ou [3] le plaisir est identique au bien. Cette section du dialogue réfute la position [3], sans faire usage de la dialectique au sens strict. Mais elle nous fournit également des indications essentielles relativement à la décision qu'il reste à prendre entre [1] et [2]. En effet, afin de défendre [2] contre [1], Socrate doit montrer qu'il est possible de diviser les plaisirs en plaisirs bons et plaisirs mauvais. Cela supposait tout d'abord que l'identification entre le plaisir et le bien ait été réfutée, ce qui est désormais chose faite. Mais il fallait également découvrir le *rapport* sous lequel nous allons devoir diviser le plaisir pour que cette division s'avère pertinente et ait quelque chance d'atteindre son but. Or ce rapport nous est également connu à présent : le bien étant un mélange de plaisir et de pensée, il nous faudra diviser les plaisirs *sous le rapport de leur mélange à la pensée.* Cela ne nous fera pas pour autant sortir du cadre d'une division des plaisirs, puisque la pensée sous ses différentes formes est une condition nécessaire de tout plaisir effectivement éprouvé. Nous verrons qu'il en ira bien ainsi dans la deuxième partie du dialogue, où les plaisirs seront envisagés relativement aux différents processus cognitifs qui les rendent possibles ou qui les suscitent. Parmi ces divers mélanges de plaisir et d'intelligence, certains seront bons et d'autres mauvais, selon que le mélange sera bien ou mal opéré. C'est de cette manière que nous pourrons finalement aboutir à une division entre plaisirs bons et plaisirs mauvais. Dans un second temps, nous pourrons isoler les caractéristiques qui rendent les premiers bons, ce qui nous permettra de diviser immédiatement les sciences en fonction de leur participation plus ou moins grande à ces caractéristiques, plutôt que de les distinguer elles-mêmes selon leur mélange avec les plaisirs.

Mais il nous manque encore un élément essentiel pour entreprendre ces divisions : le critère permettant de distinguer entre bons et mauvais mélanges. L'objet du chapitre suivant est de pallier cette lacune.

CHAPITRE IV

MÉLANGES

§ 1. De la méthode divine à la division quadripartite

Protarque est déterminé à ne pas laisser Socrate partir avant que la question ait été définitivement résolue, même si cela implique de « chagriner le plaisir » (23 a6–b4). Socrate le prévient que la tâche ne sera pas aisée, et qu'ils auront besoin « d'une nouvelle machine de guerre » (ἄλλης μηχανῆς, 23 b7). Cette expression avait déjà été utilisée par Protarque pour désigner par anticipation la méthode divine (cf. 16 a7). Dans les deux cas, Socrate décrit la situation qui précède l'introduction de ces « armes » (βέλη, 23 b8) comme le commencement d'une bataille (comparer 15 d1–2 et 23 b6–8). Mais la bataille n'est plus la même : dans le premier cas, l'enjeu du conflit était la manière de traiter correctement l'identification de l'un et du multiple véhiculée par les *logoi*, tandis que dans le cas présent, il s'agit plus précisément de la vie bonne elle-même et de la position relative de chacun de ses composants dans le mélange. Néanmoins, comme nous l'avons déjà remarqué plusieurs fois, ces deux problèmes sont intrinsèquement liés, car la méthode que nous choisissons dépend de la vie que nous louons—et inversement. Par conséquent, les deux machines de guerre sont elles-mêmes intimement liées l'une à l'autre. Dans ces conditions, il n'est pas surprenant d'entendre Socrate dire que « certains des anciens procédés » seront peut-être également invoqués dans le contexte actuel (23 b9). En réalité, aucun élément nouveau n'est introduit dans le passage qui suit : Socrate se contente de « mélanger » les catégories d'*apeiron* et de *peras* utilisées dans la description de la dialectique avec les catégories de mélange et de cause qui viennent d'apparaître dans la discussion concernant la vie bonne[1]. Mais ce « mélange » don-

---

[1] L'identité entre les catégories d'*apeiron* et de *peras* utilisées dans la description de la méthode divine et celles invoquées dans la division quadripartite est souvent niée. Par exemple, Frede (1993), p. xxxviii, et (1997), pp. 202–205,

nera lieu à un résultat original, et éclairera rétrospectivement les procédés antérieurs dans lesquels ces catégories étaient utilisées. Le passage que nous abordons à présent a dès lors une importance cruciale, puisqu'il fait la synthèse entre les deux aspects (« méthodologique » et « éthique ») que Socrate avait dû séparer artificiellement auparavant afin de briser le cercle qui soustendait toute la discussion. En d'autres termes, il va rendre possible une description de la vie bonne et de la dialectique dans des termes identiques, afin de montrer que la première dépend de la seconde.

Cependant, ce passage est encore lié à la méthode divine d'une autre manière : il consiste lui-même en une application de cette méthode. Cela ne devrait faire aucun doute : le langage de Socrate est clair, et pour ainsi dire insistant. Il commence par affirmer qu'il faut diviser « tout ce qui est maintenant dans le tout » en quatre espèces ou quatre genres (23 c4–d8)[2]. Afin de montrer comment ces notions sont à la fois unes et multiples, il rassemble chacune d'entre elles en une unité et lui appose une marque ou un sceau (cf. 23 e4–6, 24 e3–25 a5, 25 d11–e2, 26 c8–d10), qui est également nommé ἰδέα (25 b6, comparer 16 d1) ; il prend même le temps de contraster un bon rassemblement et un mauvais (25 d5–9). De plus, il insiste sur le nombre des divisions qu'il opère, ainsi que sur l'ordre dans lequel il les opère (cf. 27 b7–c1) ; au début, Protarque et lui se demandent même s'ils n'auraient pas besoin d'un cinquième genre (23 d9–e2). Et lorsque les quatre genres ont été distingués, Socrate se réfère explicitement à ce qu'ils viennent d'accomplir comme à une division (cf. διειλόμεθα,

---

considère que la seule connexion entre ces deux passages est le fait que la méthode décrite dans le premier est appliquée dans le second. Cette interprétation paraît difficile à réconcilier avec l'affirmation explicite de Socrate que les catégories d'*apeiron* et de *peras* qu'il cite dans le cadre de la division quadripartite sont celles qui nous ont été précédemment révélées par le dieu (23 c9–10 ; cf. Harte (2002), p. 197, n. 59). En fait, le rejet de cette identité résulte de l'échec des tentatives de répondre au défi lancé par Gosling (1975), à savoir de proposer une interprétation univoque (ou à tout le moins cohérente) de ces termes dans les deux passages. Ce chapitre montrera comment nous pensons pouvoir résoudre ce problème.

[2] Platon utilise les termes εἶδος et γένος presque indifféremment, bien que l'on puisse noter, avec Pellegrin (1991), p. 392, « une *tendance* à indiquer par chacun de ces termes une situation par rapport à l'acte diérétique lui-même : *genos* désignerait un ensemble en tant qu'il est divisible, et *eidos* un ensemble en tant qu'il a été divisé » (souligné dans le texte).

27 c8). En réalité, Socrate applique ici le « procédé inverse », qui consiste à partir d'un *apeiron* pour se diriger vers une unité, et qui était recommandé pour tout examen véritable (σκοπεῖν)[3], c'est-à-dire pour l'institution originelle d'une structure qui n'est pas héritée de la tradition.

En dépit de tous ces signes, le fait que cette division quadripartite résulte d'une application de la méthode divine a souvent été contesté. Aucun commentateur ne nie que le langage utilisé le suggère, mais certains trouvent impossible d'accepter que tel serait vraiment le cas : nous serions seulement en présence d'une *parodie* de la méthode divine[4]. Par exemple, le fait que Socrate hésite sur le nombre de genres, commençant par deux, puis trois, pour en arriver finalement à quatre, bien qu'il ne soit pas certain qu'il n'aura pas besoin d'un cinquième, est parfois considéré comme incompatible avec l'accent mis dans la description de la méthode divine sur l'importance de découvrir le nombre correct. On peut rétorquer qu'au contraire, cela semble indiquer la prudence que Socrate manifeste dans sa recherche du nombre exact. Socrate n'a jamais dit que nous devions découvrir le nombre correct *immédiatement*, mais il a bien plutôt prescrit d'*examiner* si après l'un, on trouve deux, trois ou quelque autre nombre (16 d3–4) ; et c'est exactement ce qu'il fait ici—à vrai dire, il y a tout lieu de penser qu'il le fait précisément afin de s'assurer que nous comprenons qu'il applique la méthode qu'il a précédemment décrite. Le fait que ce procédé baigne dans une atmosphère humoristique ne l'empêche pas d'être rigoureux. Un autre argument élevé contre l'identification de cette division à une division dialectique est qu'elle ne serait pas complète : Socrate n'énumère pas toutes les espèces d'*apeiron* ou de *peras*, et il ne divise pas chacune de ces classes jusqu'à atteindre leurs « espèces dernières et indivisibles ». Mais premièrement, le rassemblement doit être distingué d'une énumération : son

[3] Ce verbe, qui caractérisait l'un des buts de la méthode divine (cf. 16 e2), est utilisé tout au long du présent passage : cf. 24 a5–6, 25 b10, 25 b11, 26 e2.

[4] C'est notamment la position de Benitez (1989), pp. 63–65, que nous prendrons comme base pour nos remarques, car c'est celle qui développe cette ligne d'interprétation de la manière la plus complète et la plus systématique. Parmi les autres commentateurs qui nient explicitement que ce passage soit une application de la méthode divine, citons Sayre (1983), p. 136, et (1987), pp. 54–55 ; Meinwald (1998), p. 168 ; Gosling (1999), pp. 49–51.

but est de poser une Idée qui rassemble tout ce qui en participe, mais ce rassemblement demeure pour la plus grande part virtuel, car une énumération complète serait à la fois inutile et impossible. Et deuxièmement, le fait que les quatre genres ici décrits ne soient pas subdivisés résulte du dessein général de cette division dans le cours du dialogue : tout ce dont nous avons besoin dans le contexte actuel est de distinguer ces quatre genres ; aller plus loin ne servirait pas notre propos. Mais cela ne menace nullement la complétude de la division, puisque cette complétude ne doit pas être comprise « verticalement », mais « horizontalement » : ce qui compte est que *le rapport de déterminabilité* sous lequel nous divisons le genre soit divisé d'une manière exhaustive, condition de la détermination de chaque espèce distinguée à ce niveau. De plus, cela ne signifie pas non plus que toute division possible doive être faite sous ce rapport, mais seulement que les divisions que nous faisons doivent être commensurables les unes avec les autres et couvrir toute l'étendue du genre. Par exemple, une division du genre « couleur » dans les sept couleurs principales serait complète en elle-même ; mais si nous désirons atteindre un degré de précision supplémentaire, il nous est loisible de subdiviser chacune de ces couleurs en différentes espèces ; toutefois, cette nouvelle division ne serait une division complète de la couleur que si nous procédions de même pour chaque couleur. De la même manière, le fait que chacun des quatre genres ici décrits puisse lui-même être subdivisé n'empêche nullement cette division d'être complète *à ce niveau*. Comme nous l'avons vu, il n'existe pas d' « espèce dernière et indivisible » en un sens absolu : ce qui est considéré comme indivisible dépend toujours du but poursuivi par le dialecticien.

Mais la véritable raison pour laquelle certains commentateurs refusent de considérer ce passage comme une application de la dialectique est qu'une telle méthode implique que ce à quoi elle s'applique, notamment l'*apeiron*, soit traité comme une Idée. Cela ne semble nullement inquiéter Socrate, puisqu'il a explicitement parlé de l'*idea* de l'*apeiron* en 16 d7 ; et dans le passage qui nous occupe à présent, il traite clairement l'*apeiron* comme un *genos* et un *eidos*. Mais certains commentateurs considèrent qu'il est impossible que ces termes aient ici leur sens « technique », dans la mesure où l'*apeiron* a des caractéristiques opposées aux Idées

et ne pourrait dès lors être une Idée[5]. Par exemple, l'*apeiron* est décrit comme ce qui empêche de penser (17 e3–6), tandis que les Idées sont précisément les conditions de la pensée véritable (cf. 59 c2–6). L'*apeiron* ne peut être compté (24 c3–d5), alors que la dialectique inclut notamment une activité de dénombrement (cf. 16 d10–e2). D'ailleurs, les choses étudiées par la méthode divine ont de l'*apeiria* et du *peras* en elle ; or si la dialectique pouvait s'appliquer à l'*apeiron*, il faudrait considérer que lui aussi serait composé d'*apeiron* et de *peras*, ce qui ferait du premier genre un membre du troisième, c'est-à-dire un mélange[6].

Ces arguments nous semblent procéder de confusions. En effet, il convient de distinguer entre deux questions très différentes : (1) l'*apeiron* est-il une Idée ? et (2) y a-t-il une Idée de l'*apeiron* ? La différence entre ces deux questions devrait être évidente, car le dixième livre de la *République* nous a appris que la simple signification d'un mot ne suffit pas à déterminer le statut ontologique de ce à quoi il se réfère : par exemple, le mot « lit » peut se référer à l'Idée du lit, à sa copie sensible ou à son image artistique (cf. *République,* X, 596 a10 sq.). La réponse à la question (1) est clairement négative : en tant que tel, l'*apeiron* n'est pas une Idée, pas plus que ne l'est un lit. Mais cela n'implique encore aucune réponse à la seconde question. Or cette dernière peut elle-même être formulée de deux manières très différentes. La formulation citée ci-dessus est naïvement réaliste : selon elle, Platon « croirait » à l'existence d'Idées pour certaines choses, mais pas nécessairement pour toutes. Cependant, cette formulation n'est pas celle de Platon : au contraire, chaque fois qu'il introduit les Idées, dans le *Philèbe* (15 b1–2, 16 d2) aussi bien que dans des dialogues tels que le *Phédon* (100 b5–7) ou la *République* (VI, 507 b5–7 ; X, 596 a5–8), il montre clairement qu'il s'agit de quelque chose que nous devons *poser* ou *assumer* en vue d'instituer une science. La véritable naïveté consiste à penser que Platon oublierait cette position initiale et commencerait soudain à « croire » en quelque chose qu'il a consciemment posé lui-même comme s'il l'avait simplement découvert sans le

[5] Voir en dernier lieu Gosling (1999).

[6] Cf. Benitez (1989), p. 64, et Meinwald (1998), p. 168. De manière similaire, McGinley (1977), pp. 37–38 et 41, considère qu'il ne peut y avoir de classification véritable et naturelle que pour les membres du genre du mélange.

moindre effort. Mais les Idées ne sont pas objets de croyance ou de *doxa*, elles sont les conditions de la connaissance, la différence entre *doxa* vraie et connaissance étant la seule que Socrate maintiendrait à tout prix (cf. *Ménon*, 98 b2–5). Or le fait que la connaissance soit conditionnée par des Idées que nous posons nous-mêmes ne l'empêche nullement d'être vraie—au contraire, dans la mesure où la vérité scientifique (par contraste avec la vérité de la *doxa*) ne consiste pas pour Platon en la correspondance entre une proposition et un état de choses, mais en sa précision et en son exactitude, comme le *Philèbe* lui-même nous le montrera par la suite. La position des Idées n'est pas une *doxa* ultime qui fonderait toutes les autres, elle nous libère de toute *doxa* et nous permet de penser véritablement. Dans ces conditions, il n'y a aucune raison de restreindre la position des Idées à certaines choses, qui seules seraient dignes d'une qualification aussi prestigieuse : Platon lui-même nous met en garde contre cette tentation[7]. Le problème doit donc être formulé de cette manière : devons-nous poser une Idée de l'*apeiron* ?

L'argument invoqué contre cette position, à savoir le fait que les caractéristiques de l'*apeiron* sont incompatibles avec celles des Idées, paraît tout à fait fallacieux. Il est presque aussi absurde que celui qui consisterait à nier que le mot « silence » puisse être prononcé à voix haute, sous prétexte que ce qu'il signifie contredirait le fait qu'il puisse être prononcé. S'il n'y a en réalité aucune contradiction dans ce cas, c'est parce que le fait qu'un mot puisse être prononcé à voix haute et ce que signifie ce mot ne concernent pas le même *rapport* : la première détermination concerne le simple fait qu'il s'agit d'un mot, ce que nous pouvons nommer la *forme* de ce mot, la seconde concerne le *contenu* propre de ce mot particulier ; or une contradiction ne

[7] Cf. *Parménide*, 130 b6–e4, passage auquel semblent faire écho *Sophiste*, 227 a7–b6 et *Politique*, 266 b10–d10. La *Septième Lettre* affirme explicitement que nous devons assumer des Idées pour virtuellement tout ce qui existe, qu'il s'agisse de quelque chose de « naturel » ou d' « artificiel » (342 d3–e2). L'affirmation contraire d'Aristote en *Métaphysique*, Λ, 3, 1070 a18–19, est fondée sur sa propre interprétation des Idées platoniciennes et ne devrait pas entrer en ligne de compte, puisqu'elle contredit les passages bien connus de *Cratyle*, 389 a6–b7, et de *République*, X, 596 b3–10—de même que de nombreuses divisions du *Sophiste* et surtout du *Politique*, qui s'appliquent souvent à des produits artificiels et sont pourtant censées traiter avec des Idées, puisqu'elles sont dialectiques.

peut se jouer qu'entre deux déterminations d'une même chose considérée sous le même rapport. Il en va de même dans le cas des Idées : il faut distinguer la *forme* d'une Idée, à savoir le simple fait qu'elle est une Idée, de son *contenu*, à savoir les déterminations propres à telle ou telle Idée particulière. En tant qu'Idée, l'Idée d'*apeiron* a exactement les mêmes caractéristiques (éternité, parfaite déterminité, etc.) que n'importe quelle autre Idée ; c'est uniquement du point de vue de son contenu qu'elle possède des caractéristiques opposées aux Idées. Mais cela signifie seulement que les Idées *en tant qu'Idées* n'appartiennent pas au genre de l'*apeiron* ; cela n'empêche pas du tout que l'on puisse poser une Idée de l'*apeiron*, ni que cette Idée, considérée comme un genre, puisse avoir des espèces qui soient elles-mêmes, *en tant qu'espèces*, c'est-à-dire considérées dans leur pure forme, des Idées, bien qu'elles soient *apeira* dans leur contenu. En effet, il ne peut y avoir aucune contradiction entre la forme et le contenu d'une Idée, puisque ces deux déterminations concernent l'Idée envisagée sous deux rapports différents[8].

[8] Dans la mesure où cette distinction entre forme et contenu des Idées jouera un rôle important dans la suite de notre travail, précisons-la quelque peu. Par « forme », nous entendons toujours ce qui définit le statut d'un être, que ce statut soit *ontologique* (lorsqu'on se réfère à une chose sensible *en tant que chose sensible* ou à une Idée *en tant qu'Idée* ; dans ce cas, on peut également parler de « mode d'être ») ou *dialectique* (lorsqu'on se réfère à un genre ou à une espèce *en tant que genre ou espèce*). En revanche, par « contenu », nous entendons ce qui est propre à tel être particulier *en tant que cet être particulier*, par exemple à l'Idée de la justice en tant qu'Idée *de la justice* et non de la beauté ou de l'*apeiron*. Ainsi définis, forme et contenu sont donc deux aspects entièrement hétérogènes d'un même être entre lesquels il y a solution de continuité, ce qui signifie notamment que la forme des Idées, bien qu'elle soit commune à toutes les Idées, ne peut en aucun cas être considérée comme un genre dont toutes les Idées particulières seraient des spécifications, puisque les différences entre les Idées n'apparaissent que lorsqu'on les considère du point de vue de leur contenu. La relation entre un genre et ses espèces n'a de sens que du point de vue du contenu : or de ce point de vue, rien n'indique que toutes les Idées appartiennent à un genre commun (nous verrons dans le Chapitre XVI que ce rôle n'est en tout cas pas rempli par l'Idée du bien). La distinction ici opérée entre forme et contenu d'une Idée ne recouvre donc pas celle que fait Plotin entre matière et forme de l'intelligible (cf. *Ennéades*, II, 4 [12], 2–5), deux notions qui relèveraient en réalité de ce que nous nommons ici le contenu, la matière correspondant au genre et la forme à la différence.—Le premier à avoir fait explicitement cette distinction entre l'Idée considérée *en tant qu'Idée* et l'Idée considérée *en tant qu'Idée de ceci ou de cela* est Aristote : voir en particulier *Topiques*, V, 7, 137 b3–13. Le point de vue d'Aristote est exploré par Owen (1968). Vlastos (1971) considérait que cette distinction était incompatible avec l'ontologie platonicienne, et que Platon ne pouvait dès lors l'avoir faite lui-même. Pour une réfutation de la position de

D'où vient alors que tant de commentateurs aient trouvé la possibilité de poser une Idée de l'*apeiron* problématique ? Apparemment, la raison en est à chercher dans le célèbre problème de l' « auto-prédication ». À la différence des mots, les Idées elles-mêmes sont souvent dites dans les Dialogues être ce dont elles sont les Idées, et même l'être plus que tout le reste. Par exemple, la justice elle-même, c'est-à-dire l'Idée de justice, est juste ; et elle est même la chose la plus juste qui soit. La conséquence n'en serait-elle pas que l'Idée de l'*apeiron* devrait elle-même être *apeiron*, caractéristique incompatible avec le fait qu'elle serait censée être une Idée ? Sans entrer dans les détails du problème de l'auto-prédication[9], il n'est pas difficile de montrer combien cette objection est spécieuse. Car dans tous les cas, le fait que la justice elle-même soit juste ne résulte pas du fait qu'elle est une Idée, mais du fait qu'elle est l'Idée *de la justice* ; le fait qu'elle est une Idée est seulement responsable du fait qu'elle est « plus juste » que tout le reste, dans la mesure où elle seule n'est *que* juste. Être juste ne concerne donc pas la *forme* de l'Idée, mais son *contenu*. De même, le fait que l'*apeiron* lui-même soit *apeiron* ne concerne pas la forme de l'Idée de l'*apeiron*—qui est la même que celle de toute autre Idée—, mais son contenu, et dès lors ne contredit nullement le fait qu'il soit une Idée. Mais le fait qu'elle est une Idée est responsable du fait que l'Idée d'*apeiron* est *plus apeiron* que tout ce qui en participe, parce qu'elle n'est *qu'apeiron* ; et cela apparaît clairement lorsque l'*apeiron* lui-même est défini par le plus et le moins *in abstracto*, tandis que les *apeira* sont toujours *plus x* ou *moins x* (cf. 24 e7–25 a5, 26 c9–d3). Non seulement cela

---

Vlastos, ainsi que de celle, apparentée, défendue plus récemment par Keyt (1969) et (1971), voir Santas (1980), pp. 258–268. Il est vrai que Platon ne fait jamais explicitement cette distinction, mais cela n'implique nullement qu'il confonde ces deux points de vue : cela résulte seulement du fait qu'il ne fait pas de la « métaphysique » au sens que la tradition aristotélicienne a donné à ce mot, mais de la *dialectique*, ce qui signifie qu'il pose les Idées *pour les penser* (dans leur contenu) plutôt qu'il n'étudie le mode d'être de ces êtres particuliers (considérés dans leur simple forme). Sur ce point, nous sommes entièrement d'accord avec Dixsaut (2001), pp. 213–220 ; mais à la différence de cet auteur, nous ne pensons pas que cela interdise *à l'interprète* de faire usage de cette distinction, car ces deux points de vue sont tout à fait légitimes en tant que tels.

[9] Le lecteur intéressé par cette problématique peut se référer à l'ouvrage de Malcolm (1991), qui contient une bibliographie à peu près exhaustive. Voir également Brisson (1994), pp. 293–306.

n'empêche pas que ce dont il est question dans ce passage soit l'Idée d'*apeiron*, mais c'en est la confirmation : l'Idée d'*apeiron* est l'Idée qui rend tout ce qui en participe *apeiron* ; précisément pour cette raison, nous pouvons considérer toutes les choses indéterminées sous un seul point de vue et dès lors les *connaître en tant qu'apeira*, tandis qu'aussi longtemps qu'elles n'étaient pas subsumées sous ce genre, elles étaient simplement indéterminées et par conséquent inconnaissables (cf. 17 e3–6)[10]. Les considérer comme appartenant au genre de l'*apeiron* est ce qui nous permet d'en parler positivement et avec vérité, sans plus être troublés par leur indétermination. La puissance de la dialectique est telle qu'elle peut s'attaquer à son propre contraire et le rendre pensable *dans son impensabilité même*, érigeant cette caractéristique comme son trait distinctif.

Sans doute toutes ces difficultés viennent-elles du fait que la dialectique est ici appliquée à des catégories auparavant utilisées dans la description de la dialectique elle-même, ce qui rend la distinction entre forme et contenu difficile à opérer. Mais l'usage des termes *apeiron* et *peras* lors de la description de la méthode divine ne concernait que son aspect *formel* : l'imposition dialectique d'un *peras* sur un *apeiron* est seulement un moyen de décrire la structure formelle de la division d'un genre en un nombre déterminé d'espèces, quels que soient le genre et les espèces en question ; elle n'a aucune incidence sur la nature du contenu de ce genre et de ces espèces. En d'autres termes, si d'un point de vue dialectique chaque espèce est un mélange d'*apeiron* et de *peras*, cela ne signifie pas du tout que ces espèces *se réfèrent* à de tels mélanges. Si l'on poursuivait la division jusqu'à distinguer les espèces du genre de l'*apeiron*, ces espèces seraient elles-mêmes *apeira* du point de vue de leur contenu, bien que formellement, elles résulteraient de l'imposition d'un *peras* dialectique sur un *apeiron* dialectique. De la même manière, le fait que ce qui appartient au genre du mélange subisse une *genesis* n'implique évidemment nullement que le genre lui-même soit dans la même condition[11] ; pas plus que nous ne devrions nous attendre à ce

[10] Hampton (1990), p. 43, insiste avec raison sur ce point.

[11] L'assomption contraire est pourtant parfois utilisée comme un argument contre l'identification de la méthode ici utilisée avec la dialectique : voir par exemple Sayre (1987), p. 54, et Benitez (1989), pp. 64–65.

qu'il y ait seulement un nombre limité de membres du genre du *peras*, tandis qu'il y aurait un nombre illimité de membres du genre de l'*apeiron*, comme semble le faire E. Benitez[12]. De telles affirmations résultent d'une confusion entre forme et contenu de la division.

Il n'y a donc aucune raison de nier que la dialectique soit appliquée au problème actuel, comme le suggère le langage de tout ce passage ; et cela implique que les genres distingués soient ici posés comme des Idées[13]. Mais il faut prendre garde à ne pas commettre l'erreur opposée en affirmant que dans la mesure où ces quatre genres ont des espèces qui correspondent elles-mêmes, en tant qu'espèces, à des Idées, le problème de la place des Idées dans cette division quadripartite recevrait ainsi sa solution : les Idées pourraient se trouver partout dans cette division, en tant que genres ou espèces subordonnés à des genres[14]. En effet, ce dernier problème concerne les Idées *en tant que telles*, c'est-à-dire considérées quant à leur *forme* ; et la question est : l'un des quatre genres pourrait-il avoir les Idées *comme telles*, prises dans leur pure *forme*, à titre de *contenu* ? Cette question n'a rien à voir avec le fait que chaque genre ait des espèces qui lui soient propres, auquel cas ces espèces ne lui appartiennent pas en raison de leur forme, mais de leur contenu. Certes, le fait que la dialectique s'applique ici aux catégories qu'elle met en œuvre dans son propre déploiement est exceptionnel, puisqu'il signifie que les mêmes termes peuvent décrire tantôt la forme du procédé et tantôt ce à quoi il s'applique ; mais cela ne nous autorise pas à passer d'un point de vue à

---

[12] Cf. Benitez (1989), p. 66.

[13] De ce point de vue, la conclusion de Benitez (1989), p. 65, est paradoxale : « Aucune des caractéristiques techniques de la méthode de division ne joue un rôle dans la Classification Quadripartite. Ce qui est important en 23b–31b est qu'il y a quatre classes et que chacune de ces classes a une caractéristique distinctive ». Mais cela ne relève-t-il pas précisément des « caractéristiques techniques » de la méthode de division ?

[14] Cf. Berti (1974), p. 337 ; Frede (1993), pp. xxxviii–xxxix, et (1997), pp. 205 sq. Ces deux commentateurs s'appuyent sur Diès (1941), pp. XCII–XCV, et Striker (1970), pp. 77–81, mais Diès ne semble pas victime de cette confusion entre les deux problèmes—bien que le langage qu'il utilise ne soit pas dépourvu d'ambiguïtés et ait plus d'une fois conduit à des représentations erronées de sa position (notamment par Cherniss (1947), pp. 184–185, critiqué à juste titre par Davidson (1990), pp. 180–182)—, et Striker les distingue quant à elle très clairement.

l'autre sans plus de précautions. L'application de la dialectique à ces catégories n'implique rien de plus par elle-même que les relations habituelles entre un genre, ses espèces et ce qui en participe[15]; la question de la place des Idées dans ces quatre genres relève d'un autre registre, et nous l'aborderons séparément.

On se plaindra peut-être du fait qu'en appliquant ainsi la dialectique à des termes qui ont précédemment été utilisés pour décrire la forme de ce procédé, Platon a rempli son texte d'inutiles obscurités, rendant difficile la distinction entre les différents rapports impliqués. À cela, nous pouvons tout d'abord répondre que la dialectique consiste précisément à distinguer entre les différents rapports sous lesquels une chose peut être envisagée (voir par exemple *Sophiste*, 259 c7–d7), et que cette difficulté fait elle-même partie de l'exercice. Nous pouvons néanmoins aller plus loin : en effet, cet entrelacement n'est pas un jeu gratuit, mais a des implications essentielles sur les statuts respectifs de la dialectique et de l'ontologie ici décrite. Car s'il est vrai que d'un côté, la division quadripartite paraît rendre explicites les présuppositions de la dialectique, comme on le dit souvent[16], d'un autre côté, elle présuppose elle-même la dialectique dont elle est une application. Cela montre déjà que la relation entre ces deux passages ne peut être décrite dans les termes d'une fondation : nous ne pouvons dire que la division quadripartite présente le « fondement ontologique » de la dialectique, puisqu'elle est elle-même fondée sur la dialectique. En réalité, cette relation est circulaire, chaque passage présupposant l'autre et étant présupposé par l'autre. Nous avons vu comment l'artifice de la révélation divine avait été utilisé pour briser cette circularité et introduire la dialectique. Cela pouvait donner l'impression que la dialectique était première par rapport à ce qui est décrit à présent, mais ce n'était qu'une illusion : comme nous allons le voir, la dialectique est elle-même un cas particulier de production d'un mélange par l'imposition d'un *peras* sur un *apeiron*, en même temps que la condition de tous les autres cas. Cependant, afin de rendre les

[15] Ces implications sont soigneusement remises en mémoire par Kühn (1999), pp. 107–108.

[16] Voir par exemple McClintock (1961), et plus récemment Petit (1996), pp. 119–120.

choses aussi claires que possible, nous essayerons de lire le présent passage indépendamment du précédent, et reviendrons au problème difficile de leur relation à la fin de ce chapitre.

§ 2. La division quadripartite

a. *Le cadre de la division*

« Séparons tout ce qui est maintenant dans le tout (πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί) en deux, ou plutôt, si tu veux bien, en trois », dit Socrate (23 c4–5). L'expression πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί est particulièrement importante, puisqu'elle correspond au rassemblement général qui délimite le domaine précis dans lequel les divisions subséquentes auront lieu. Afin de déterminer jusqu'où s'étend ce domaine, examinons chaque terme qui compose cette expression.

Tout d'abord, nous devons diviser πάντα τὰ ὄντα. Le fait que ces entités soient nommées τὰ ὄντα ne nous dit encore rien sur leur statut ontologique, car cette expression a une grande variété d'usages chez Platon, qui inclut des usages « non techniques ». Dans le contexte actuel, elle n'implique certainement pas que la division qui suivra ne traitera que des Idées : cette expression doit être prise dans un sens beaucoup plus lâche[17]. Ce qui est plus intéressant est l'insistance sur le fait que nous devons considérer *toutes* ces entités. Elle nous rappelle que nous sommes en présence d'un rassemblement, et qu'un rassemblement doit être (virtuellement) *complet.* Elle implique également que la division devra épuiser le genre ainsi délimité. Nous essayerons de montrer que tel est bien le cas.

Le sens à donner au terme νῦν est beaucoup plus controversé. À première vue, ce mot semble suggérer que seuls les contenus présents du tout sont concernés, par contraste avec ses contenus éternels[18]. Mais on a objecté que les contenus actuels du tout incluraient *a fortiori* les éternels[19]. Cependant, si c'était là tout ce que ce terme signifiait, on en comprendrait difficilement la

---

[17] Cf. Benitez (1989), p. 68.

[18] Telle est la position de Hackforth (1972), p. 37 ; de Ross (1951), p. 134 ; et de Guthrie (1978), p. 213.

[19] Striker (1970), p. 77, suivie notamment par Frede (1997), pp. 185–186.

fonction. Au contraire, le fait que Socrate donne une telle précision suggère que les *onta* en question n'existaient pas toujours ou n'existeront pas toujours—ou du moins qu'il est possible de le penser. Dans ces conditions, l'appliquer aux Idées serait étrange, comme l'observe R. Waterfield[20]. Une explication beaucoup plus convaincante a été fournie par W. Kühn, qui suggère que ce terme a la même fonction ici que dans certains fragments d'Anaxagore, à savoir d'opposer l'état actuel du cosmos à l'état qui a précédé l'action ordonnatrice de l'intelligence—interprétation d'autant plus pertinente qu'Anaxagore sera une référence claire dans la suite[21]. Nous verrons plus tard comment il est possible de donner un sens à cette suggestion. Cependant, elle semble encore autoriser les Idées à avoir leur place dans la division actuelle : elle nous interdit seulement de penser que *seules* les Idées sont concernées.

Mais les mots décisifs de cette expression sont ἐν τῷ παντί. Par eux-mêmes, ils suffisent à montrer que nous ne devrions pas nous attendre à rencontrer les Idées dans cette division, car leurs occurrences ultérieures (29 b10, c2, d2, d6, 30 c3), qui sont explicitement reliées à celle-ci, indiquent clairement qu'ils se réfèrent au monde physique[22], et les Idées ne sont jamais dites appartenir au monde physique : elles sont « en dehors » du monde au sens où elles appartiennent à un niveau ontologique différent, qui n'est ni temporel ni spatial[23]. Si ce que nous devons diviser est « tout ce qui est maintenant *dans l'univers* », les Idées *en tant que telles* ne peuvent être concernées par cette division, car elles se trouvent en dehors du cadre délimité par le rassemblement[24].

---

[20] Waterfield (1980b) p. 303, n. 61.

[21] Cf. Kühn (1999), pp. 108–109, et Anaxagore, fragments B 6 et B 14 Diels-Kranz. La détermination des sources de cette section du *Philèbe* est un problème délicat; on peut repérer des éléments issus des pythagoriciens, du corpus hippocratique, d'Anaxagore, et peut-être même d'Empédocle. Cf. Kucharski (1951), pp. 53–55; Huffman (1999); Ayache (1999); Pepe (2002), pp. 125–128.

[22] Cf. Benitez (1989), p. 68.

[23] Voir par exemple *Phèdre,* 247 c2–3, où les Idées sont appelées τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ et localisées dans un « lieu » ὑπερουράνιος. Mais le simple fait que les Idées existent « avant » la création du cosmos (et donc du temps) dans le *Timée* suffit à mettre cette caractéristique des Idées en évidence.

[24] Après avoir établi que l'expression ἐν τῷ παντί se réfère au monde physique, Benitez (1989), p. 68, maintient que cela n'exclut pas nécessairement les Idées de la division quadripartite, car celles-ci « peuvent être dans le monde en un sens dérivé—elles peuvent être dans les sensibles qui en participent ». En effet, selon lui, cette « explication » de la participation, avec tous les paradoxes qu'elle

Cela signifie-t-il pour autant que la division qui va suivre n'a rien à voir avec les Idées—soit parce qu'elle proposerait une nouvelle ontologie entièrement distincte de celle que l'on peut trouver dans des dialogues tels que le *Phédon* ou la *République*, soit parce que, comme le suggère A.E. Taylor[25], les Idées seraient simplement sans pertinence pour le problème actuel ? Nous essayerons de montrer qu'au contraire, cette division est tout à fait compatible avec la position des Idées, et apporte même un certain éclairage sur le problème de la participation du sensible à l'intelligible. Mais le *point de vue* selon lequel ce problème est envisagé est particulier : nous allons recevoir une explication de la participation *d'un point de vue immanent, sans faire appel aux Idées elles-mêmes*. Dès lors, c'est seulement une fois parvenus au terme de la division que nous pourrons examiner ce problème.

Nous devons donc commencer par lire ce texte pour lui-même, en gardant à l'esprit qu'il s'agit d'une application de la méthode divine décrite plus tôt. Cela signifie que nous devons accorder notre attention à trois caractéristiques importantes de cette méthode : d'abord, le fait qu'elle divise le genre sous un certain *rapport*, qui doit être le même pour toutes les divisions ; ensuite, le fait qu'elle procède à ses déterminations selon un certain *ordre* qui a un sens par lui-même ; et enfin, le fait que toutes les divisions dépendent les unes des autres, de sorte que chaque espèce ne sera complètement déterminée que lorsque la division du genre sera complète. Par conséquent, il est important de suivre scrupuleusement l'ordre dans lequel ce passage est écrit et d'en attendre la fin avant d'en tirer des conclusions définitives. C'est seulement une fois arrivés à ce point que nous serons capables de déterminer le rapport sous lequel le genre a été divisé. Rappelons également qu'étant donné que c'est le procédé inverse qui est suivi ici, le genre lui-même ne recevra sa pleine détermination qu'à l'issue du processus.

---

implique, n'a jamais été exclue par Platon. Il fonde cette interprétation sur des textes tels que *Phédon*, 100 d4–8, 104 b9 et *République*, III, 402 c5 (cf. p. 136, n. 41). Mais le *Phédon* se garde explicitement de se prononcer sur ce problème, et la *République* ne l'aborde tout simplement pas. Quant à *Parménide*, 134 a4–e7 et *Philèbe*, 15 b4–8, ils citent expressément cette interprétation d'une manière problématique, et ne peuvent certainement pas être pris comme une preuve que Platon comprenait la participation de cette manière.

[25] Taylor (1948), p. 417, et (1956), pp. 45–50.

Avant d'entrer dans les détails de chaque genre, Socrate présente globalement les divisions subséquentes. Les deux premiers genres sont ceux que le dieu nous a déjà révélés plus tôt : l'*apeiron* et le *peras* qui appartiennent aux choses (23 c9–10). Il se réfère clairement à la description de la méthode divine, qui nous enseignait que « tout ce qui est toujours dit être » contenait du *peras* et de l'*apeiria* naturellement associés en lui (16 c9–10). On a objecté à ce rapprochement que l'*apeiron* et le *peras* sont ici décrits comme des ὄντα, tandis qu'en 16 c10, ils étaient considérés comme des *éléments* de τὰ ἀεὶ λεγόμενα εἶναι[26]. Mais cela ne semble pas exact : en 23 c9–10, τῶν ὄντων peut être lu comme un génitif possessif plutôt que partitif, comme le suggère le fait qu'*apeiron* et *peras* soient au singulier[27]. Dans ce cas, Socrate rapporte fidèlement la révélation divine sur ce point ; et nous verrons qu'il commence précisément par « abstraire » l'*apeiron* et le *peras* du mélange afin de les décrire. Cependant, il demeure vrai que le genre que nous sommes en train de diviser inclut πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί, et de ce point de vue l'*apeiron* et le *peras* sont effectivement considérés comme des ὄντα (voir aussi 26 c5–6) ; mais vu ce qui a été dit plus haut de ce terme, cela ne nous permet pas de tirer la moindre conclusion quant à leur statut ontologique : cela implique seulement que ces mots se réfèrent à des entités qui peuvent être isolées l'une de l'autre d'une certaine manière, ce qui n'est en rien incompatible avec ce qui a été dit plus tôt.

Plus intéressante en revanche est l'absence de toute référence au *logos* dans ce passage, absence qui est peut-être responsable de la touche d'indétermination véhiculée par l'adverbe που en 23 c9. Cette absence ne peut être fortuite, étant donné le rôle essentiel joué par les *logoi* dans le passage précédent. Ici, il semble que l'*apeiron* et le *peras* soient invoqués relativement aux choses elles-mêmes, indépendamment de leur traitement au moyen des *logoi*[28]. Ce contraste a souvent été compris comme

[26] Kühn (1999), p. 104, n. 1.

[27] Cf. Benitez (1989), pp. 65–66, qui cite les deux lectures possibles.

[28] Nous ne pouvons être d'accord avec la thèse principale de Crombie (1963) sur ce passage, selon laquelle celui-ci n'aurait pas pour objet de décrire les éléments des choses individuelles, mais ceux des universaux (pp. 423–436 ; cette thèse a été développée par Striker (1970), pp. 41–76). S'il est vrai que tous les termes utilisés dans ce texte correspondent à des universaux, il paraît certain qu'ils ne sont pas utilisés *en tant qu'universaux*, mais en tant que représentant leurs participants. Toutefois, le problème de la relation entre universaux et

un contraste entre un usage « logique » ou « dialectique » et un usage « ontologique » de ces catégories[29]. Tout en accordant cette distinction, nous essayerons de montrer que contrairement à ce qu'on en infère souvent, elle n'implique nullement que la référence et le sens des termes *apeiron* et *peras* soient différents dans les deux passages.

En plus de ces deux premiers genres, Socrate en pose un troisième : l'unité qui émerge de leur mélange (23 c11–d1). Mais il ajoute immédiatement que bien qu'il ait sans doute l'air ridicule avec ses divisions et ses énumérations, il a encore besoin d'un quatrième genre : la cause du mélange (23 d1–8). Protarque lui demande non sans humour s'il n'aurait pas encore besoin d'un cinquième, à savoir la puissance de séparation (διάκρισις) ; pas maintenant, répond Socrate, mais si le besoin s'en fait sentir, nous nous mettrons à sa quête (23 d9–e1). Cette possibilité n'est jamais actualisée dans la suite. Cependant, sa mention n'est certainement pas purement gratuite, et nous aurons à examiner ses implications lorsque nous étudierons le genre de la cause.

b. *τὸ ἄπειρον*

Socrate commence son investigation par une déclaration très étrange :

> Tout d'abord, après avoir séparé (διελόμενοι) trois des quatre ⟨genres⟩[30], essayons pour deux d'entre eux, ayant vu que chacun des deux est multiple, disséminé et dispersé, et ayant inversement rassemblé chacun en une unité, de comprendre (νοῆσαι) comment chacun d'eux est un et multiple. (23 e3–6)

Socrate explique à un Protarque perplexe que les deux genres auxquels il fait allusion sont τὸ ἄπειρον et τὸ πέρας ἔχον (23 e7–24 a2)[31]. Mais cet énoncé du problème est intéressant par ce

---

particuliers—ou, plus précisément, entre concepts et choses sensibles qui peuvent être subsumées sous ces concepts—dans ce passage est difficile, et nous y reviendrons plusieurs fois au cours de ce chapitre.

[29] Voir par exemple Poste (1860), pp. 28–29; Bury (1897), pp. xxxix–lii, p. 36, n. *ad* 23 b9; Diès (1941), pp. XXI–XXII et XXVI; Hackforth (1972), p. 41 ; Benitez (1989), p. 66.

[30] Remarquons que le fait que Socrate parle de quatre genres confirme qu'il ne prend pas en compte la possibilité d'un cinquième genre qui vient d'être soulevée.

[31] Nous discutons l'expression τὸ πέρας ἔχον dans la n. 66 ci-dessous.

qu'il nous apprend sur le statut relatif des quatre genres. En effet, la mention du troisième genre dans ce contexte (il s'agit évidemment de τὸ μεικτόν) suggère que les deux premiers sont eux-mêmes tirés de ce troisième, comme s'il s'agissait seulement d' « abstractions » opérées sur la base de celui-ci[32]. Nous verrons que cela n'est vrai que jusqu'à un certain point, du moins dans le cas de l'*apeiron*, et que le terme « abstraction » est trompeur si on le comprend en un sens purement théorique ; mais c'est en tout cas une première approche de l'*apeiron* et du *peras* qui montre que ces catégories ne sont pas indépendantes l'une de l'autre.

Socrate se tourne ensuite vers l'*apeiron* proprement dit. La description qu'il en donne se déroule en trois étapes. Tout d'abord, il en fournit une caractérisation purement négative, qui paraît presque tautologique, fondée sur l'exemple du plus chaud et du plus froid : quelque chose est *apeiron* si nous ne pouvons *penser* (νοεῖν) aucun *peras* ni aucun *telos* en lui (24 a6–b9). Il donne ensuite des exemples supplémentaires d'*apeira*, à savoir le fortement et le doucement, grâce auxquels il peut préciser cette caractérisation négative : quelque chose est *apeiron* s'il ne permet jamais à un *poson* ou à un *metrion* de trouver place en lui (24 b10–e2). Ces deux premières étapes correspondent à la démonstration que l'*apeiron* est multiple ; mais Socrate refuse explicitement de continuer à énumérer les différents cas d'*apeira* (cf. 24 e5)[33]. Il passe alors à une troisième étape, qui correspond proprement au rassemblement, à savoir la démonstration que l'*apeiron* est également une unité en lui apposant une « marque distinctive » (σημεῖον) unique et positive : l'*apeiron* est ce qui admet le plus et le moins (24 e3–25 a5).

Il est important de suivre ces trois étapes soigneusement, car de nombreux commentateurs ont tendance à accorder trop peu d'attention à la manière dont l'*apeiron* est introduit et tentent immédiatement de l' « objectiver » en le comparant ou en l'identifiant à la matière, à la qualité ou à un continuum. De telles interprétations négligent le fait crucial que dès le début, l'*apeiron* est décrit comme *non* objectivable, c'est-à-dire comme quelque

[32] Ce qui confirme que τῶν ὄντων devait être pris comme un génitif possessif en 23 c9–10.

[33] Il citera toutefois des exemples supplémentaires plus tard, notamment en 25 c8–11.

chose qui a précisément la particularité de toujours échapper à la saisie de l'intelligence. Si nous essayons de l'objectiver, nous le déterminons nécessairement, c'est-à-dire imposons sur lui un *peras*, et dès lors nous ne l'atteignons pas *en tant qu'apeiron*[34]. Cela deviendra plus clair encore lorsque nous apprendrons que l'intelligence est la cause de l'imposition d'un *peras* sur un *apeiron*; mais cela résulte déjà des formulations utilisées par Socrate afin de faire comprendre à Protarque ce qu'il faut entendre par le terme *apeiron*: le signe que quelque chose est *apeiron* est que nous ne pouvons *penser* aucun *peras* à son sujet, c'est-à-dire que nous ne pouvons fixer notre intelligence sur une détermination lorsque nous tentons de la saisir (cf. 24 a7–8: θερμοτέρου καὶ ψυχροτέρου πέρι πρῶτον ὅρα πέρας εἴ ποτέ τι νοήσαις ἄν). L'*apeiron* échappe toujours à la pensée, précisément parce qu'il n'est en aucune façon déterminé par elle. Or il vaut la peine d'insister sur le fait que cela correspond exactement à la manière dont l'*apeiron* était décrit dans un passage antérieur relatif à la méthode divine: l'*apeiron* est ce qui rend quelqu'un ἄπειρος τοῦ φρονεῖν, « inexpérimenté pour la pensée », parce qu'il est l'exact contraire de l'activité déterminante de l'intelligence (17 e3–6). Confrontée à un *apeiron*, l'intelligence ne peut que le déterminer; mais si elle agit ainsi, ce qu'elle atteint n'est pas l'*apeiron* en tant que tel, mais déjà un mélange d'*apeiron* et de *peras*. Le défi du présent passage consiste précisément à tenter de découvrir un moyen de penser l'*apeiron* sans lui faire perdre son indétermination, en cherchant à localiser le caractère qui le rend indéterminé. Ce faisant, nous le déterminerons certes dialectiquement, mais sans que cette détermination affecte son contenu, qui se verra ainsi précisément défini par son indétermination même. On voit combien Socrate a raison d'insister sur la difficulté de cette tâche (24 a6–7).

Afin d'ouvrir un chemin vers ce résultat, Socrate commence par introduire l'exemple du plus chaud et du plus froid.

> Vois d'abord si tu peux penser (νοήσαις) une limite (πέρας) à propos du plus chaud et du plus froid, ou si le plus et le moins résident dans ces genres eux-mêmes (ἐν αὐτοῖς… τοῖς γένεσιν) et n'admettent pas, aussi longtemps qu'ils y résident, qu'une fin

[34] Plotin a très bien mis l'accent sur ce point dans sa discussion de l'*apeiron*: voir *Ennéades*, VI, 6 [34], 3.

> (τέλος) leur advienne; car une fois qu'un terme (τελευτῆς) leur est advenu, tous deux (αὐτώ) [*scil.* le plus et le moins][35] atteignent le terme de leur existence (τετελευτήκατον). (24 a7–b2)

On a souvent posé la question suivante à propos de ce passage et de la suite: l'*apeiron* se réfère-t-il à la *paire* de contraires tels que le plus chaud et le plus froid, le plus et le moins, etc., ou à *chaque terme* de cette paire? Autrement dit, devons-nous comprendre que l'expression «le plus chaud et le plus froid» renvoie à un seul *apeiron* ou bien à deux? La première position est soutenue par les commentateurs qui interprètent l'*apeiron* comme un continuum; mais G. Striker a objecté que dans ce cas, on devrait s'attendre à ce que Platon n'utilise jamais qu'un seul article devant chaque paire de termes et accorde chacune au singulier, ce qui n'est pas le cas[36]. E. Benitez a répondu que Platon utilise en réalité plusieurs fois un seul article devant des paires de contraires, et que bien qu'il ne les accorde pas au singulier, il n'utilise pas non plus le pluriel, mais le duel, ce qui suggérerait qu'il les pense comme une paire unifiée[37]. Indépendamment de la question des articles—trop discutable pour conduire à une conclusion définitive, étant donné qu'elle implique des problèmes textuels[38]—, on peut rétorquer à cette réponse de Benitez que tout d'abord, il y a au moins un cas où le pluriel est utilisé relativement à la paire du plus chaud et du plus froid, à savoir précisément dans le texte que nous venons de citer et qui s'y réfère comme à *deux genres* (cf. 24 a9: ἐν αὐτοῖς… τοῖς γένεσιν)[39]; et ensuite, que si l'usage fréquent de duels suggère certes que les deux contraires sont considérés comme intimement liés (une liaison que G. Striker est très loin de nier[40]), il implique également qu'ils sont toujours considérés comme *deux* entités et non une

[35] La grammaire de ce passage, qui réserve les duels pour le plus et le moins, par contraste avec le plus chaud et le plus froid accordés au pluriel (cf. ἐν αὐτοῖς… τοῖς γένεσιν), nous semble naturellement conduire à cette interprétation de αὐτώ.

[36] Striker (1970), p. 47; cette interprétation a été adoptée notamment par Waterfield (1980b), p. 280.

[37] Benitez (1989), pp. 72–74. Voir également les arguments de Klein (1971–1972), p. 166.

[38] Sur cette question, voir aussi Frede (1997), p. 189, n. 133.

[39] Benitez oublie ce texte (pourtant mentionné par G. Striker) dans sa réponse.

[40] Cf. Striker (1970), pp. 53 sq.

seule[41]. De ce point de vue, le fait que chaque terme est considéré comme un *apeiron* ne devrait faire aucun doute ; mais il est tout aussi vrai qu'il ne peut être considéré indépendamment de son contraire. Cependant, afin de comprendre la nature exacte de la relation entre ces contraires, mieux vaut cesser de nous concentrer sur la grammaire et examiner le problème lui-même, comme le recommande Socrate à Protarque.

Demandons-nous dès lors si nous pouvons *penser* une limite à « plus chaud » ou à « plus froid ». Tout d'abord, insistons sur le fait qu'il ne s'agit clairement pas ici de *choses* qui sont plus chaudes ou plus froides que d'autres, mais des *termes* « plus chaud » et « plus froid » eux-mêmes. Cela est clairement manifesté par l'insistance sur le fait que le plus et le moins résident *dans les genres eux-mêmes*, et trouve une confirmation lorsque Socrate dit un peu plus tard que le « fortement » que Protarque vient de *prononcer* (ἐφθέγξω, 24 c1) est *apeiron*[42]. Cependant, ce qui est en question ne peut être le mot dans sa matérialité, mais bien plutôt son *sens*. Par conséquent, « plus chaud » ne se réfère pas ici à *quelque chose* de plus chaud ; il ne correspond même pas au *fait* d'être plus chaud, comme l'écrit Gadamer[43], parce que cette caractéristique dépend encore de la chose qui est plus chaude ; mais il renvoie au plus chaud lui-même, considéré *en général*, indépendamment de tout support qu'il qualifierait. C'est seulement dans ces conditions que nous pouvons comprendre que « plus chaud » est illimité : en effet, lorsque nous essayons de penser « plus chaud » en lui-même, nous ne pouvons atteindre aucune fin, c'est-à-dire aucune détermination fixe correspondant à une entité définie qui serait « le plus chaud lui-même » : chaque fois que nous croyons en

[41] Tout aussi surprenante est la tentative de Klein (1971–1972), pp. 167–168, de trouver une confirmation de son interprétation dans le témoignage d'Aristote. Quelle que soit la valeur qu'on accorde à ce témoignage, l'insistance d'Aristote sur le fait que par contraste avec les pythagoriciens, qui ne posaient qu'un *apeiron*, Platon en posait deux, à savoir « le grand et le petit » (cf. par exemple *Physique*, Γ, 4, 203 a10–16 ; 6, 206 b27–29 ; *Métaphysique*, A, 6, 987 b25–27), devrait plutôt mener à la conclusion que les contraires étaient considérés comme deux entités (bien que certainement intimement liées l'une à l'autre) et non une seule. Quoi qu'il en soit, nous ne pensons pas que le « témoignage » d'Aristote puisse réfuter ou confirmer une interprétation interne du texte de Platon.

[42] Voir aussi ἐφθεγγόμεθα en 25 c5.

[43] Gadamer (1994a), p. 202.

saisir une, il s'échappe et « devient » plus chaud[44]. C'est de cette manière qu'il s'avance toujours et ne demeure jamais où il est (προχωρεῖ… καὶ οὐ μένει, 24 d4–5). Ce mouvement n'est pas physique, mais est mouvement *pour la pensée* : il ne s'applique pas à des entités physiques qui deviendraient de plus en plus chaudes, mais aux termes « plus chaud » et « plus froid » eux-mêmes, qui échappent toujours à l'intelligence lorsque celle-ci tente de les saisir : dès qu'elle croit pouvoir les enfermer dans une détermination, ils l'ont déjà dépassée, de sorte qu'elle arrive toujours trop tard[45]. C'est également en ce sens que l'*apeiron* n'a en et par soi ni commencement, ni milieu, ni fin (cf. 31 a9–10) : il n'y a rien en lui qui puisse être considéré comme une limite fixe, puisqu'il sera toujours possible de penser un en deçà ou un au-delà de toute limite assignable[46].

Il est évidemment tentant de rapprocher ces considérations de la définition aristotélicienne de l'*apeiron* comme infini potentiel, c'est-à-dire comme « non pas ce au-delà de quoi il n'y a rien, mais ce au-delà de quoi il y a toujours quelque chose » (οὐ γὰρ οὗ μηδὲν ἔξω, ἀλλ' οὗ ἀεί τι ἔξω ἐστί, *Physique*, Γ, 6, 207 a1)[47]. Mais Platon va plus loin. Socrate s'attache en effet à localiser l'*origine* de ce phénomène dans une caractéristique commune à tous les illimités, bref à déterminer (dialectiquement) l'unité qui rassemble tous les indéterminés dans un genre. Cette caractéristique, cette unité, Socrate l'identifie comme « le plus et le moins » (μᾶλλόν τε καὶ ἧττον, 24 e7–25 a5). De fait, nous ne pouvons penser aucune limite au plus et au moins : quand nous essayons de le faire, ils

---

[44] Ce processus peut être comparé à l'impossibilité de la dénomination et de la connaissance dans le cas d'un devenir absolu tel que celui décrit en *Théétète*, 182 d1–183 b6 (voir en particulier 183 b5, où le terme ἄπειρον est utilisé d'une manière très semblable) et en *Cratyle*, 439 d8–440 c1. Cependant, le présent passage parvient précisément à nommer les *apeira* et à instituer les conditions de leur connaissance *sans réduire leur indétermination*, et tel est l'un des grands accomplissements du *Philèbe*.

[45] Cela implique que le mouvement en question est un mouvement unidirectionnel, et non un mouvement entre deux extrêmes, comme on le dit parfois (voir par exemple Robin (1997), p. 113 ; Vogel (1959), p. 21).

[46] Comparer *Parménide*, 165 a6–b3 :—… αὐτός γε πρὸς αὑτὸν οὔτε ἀρχὴν οὔτε πέρας οὔτε μέσον ἔχων ;—Πῇ δή ;—Ὅτι ἀεὶ αὐτῶν ὅταν τίς τι λάβῃ τῇ διανοίᾳ ὥς τι τούτων ὄν, πρό τε τῆς ἀρχῆς ἄλλη ἀεὶ φαίνεται ἀρχή, μετά τε τὴν τελευτὴν ἑτέρα ὑπολειπομένη τελευτή, ἔν τε τῷ μέσῳ ἄλλα μεσαίτερα τοῦ μέσου, σμικρότερα δέ… (passage auquel renvoie à juste titre Natorp (1994), p. 322).

[47] Sur le fait que ces textes de Platon préparent la conception aristotélicienne de l'infini potentiel, cf. Cohn (1994), pp. 74 sq.

cessent d'exister, puisqu'ils ne sont plus « plus » ou « moins », mais « autant ». Nous devons dès lors conclure que c'est parce que le plus et le moins « résident » dans les genres du plus chaud et du plus froid que ceux-ci sont *apeira*. Or la raison en est que le plus et le moins ne peuvent être conçus isolément l'un de l'autre, ou en d'autres termes que le moins est inclus dans la définition du plus, et vice versa : être « plus » implique nécessairement la référence au moins, tout comme être « moins » implique la référence au plus ; et c'est précisément pour cette raison que le plus peut toujours être plus que tout ce que nous pouvons concevoir, et le moins, moins que tout ce que nous pouvons concevoir, car tout ce que nous pouvons concevoir peut être conçu soit comme un plus soit comme un moins par rapport auxquels un moins ou un plus sont encore possibles. Nous pouvons ainsi comprendre pourquoi Socrate relie généralement les deux contraires : la raison n'en est pas que le plus et le moins correspondraient à une seule entité, mais qu'ils ne peuvent être conçus indépendamment l'un de l'autre, car ce sont des termes corrélatifs. Bien entendu, cela est également vrai pour tous les termes que le plus et le moins rendent *apeira* : le plus chaud est nécessairement plus chaud que le plus froid (et *non* que *quelque chose* de plus froid), et le plus grand, plus grand que le plus petit[48]. Cette relativité est une caractéristique essentielle des termes *apeira*, bien qu'elle ne puisse être leur caractéristique distinctive[49], puisque les membres du genre du *peras* seront eux-mêmes des relatifs, comme nous le verrons[50]. Nous devons par conséquent distinguer entre relativité

---

[48] Ceci est un lieu commun dans les Dialogues : voir en particulier *République*, IV, 438 a7 sq. et *Parménide*, 141 a7 sq., et comparer *Philèbe*, 24 c4. Le passage de *Politique*, 283 d11 sq. est plus problématique, et nous l'examinerons plus loin.

[49] Contrairement à ce que semble soutenir Striker (1970), pp. 53–58.

[50] Cf. 25 a7–b1, qui cite l'égal, le double « et tout ce qui est comme nombre à (πρός) nombre et mesure à (πρός) mesure » comme exemples de *peras ekhonta* (voir aussi 25 d11). De ce point de vue, remarquons que la lecture fréquente de la distinction entre l'*apeiron* et le *peras* dans les termes de la distinction opérée par Aristote entre qualité et quantité est complètement inappropriée. En effet, d'après les explications d'Aristote, tant le grand que le double relèvent non pas de la qualité ni de la quantité, mais du relatif (voir surtout *Catégories*, 7, 6 a36–b2). Ajoutons que le ποσόν et le ποιόν sont intimement liés chez Platon, tous deux correspondant à l'imposition d'un *peras* sur un *apeiron* (cf. 17 b7–8, 17 c11–d1, 19 b3 et le Chapitre II ci-dessus). Enfin, remarquons que contrairement à l'incommunicabilité des catégories aristotéliciennes, l'*apeiron* et le *peras* sont subordonnés à un genre supérieur, puisque ces catégories sont mises au jour dans le cadre d'une *division* quadripartite (sur la nature de ce genre, cf. *infra*).

déterminée et relativité indéterminée[51], seule la dernière étant pertinente pour caractériser les membres du genre de l'*apeiron*; mais en disant cela, nous nous contentons de répéter que les termes *apeira* sont indéterminés, par contraste avec les membres du *peras*. L'essentiel est bien plutôt à chercher là où le dit Socrate, à savoir dans la contrariété entre le plus et le moins, véritable initiatrice de cette relativité indéterminée.

En effet, nous pouvons désormais voir que la contrariété entre le plus et le moins est première par rapport à celle entre le plus chaud et le plus froid, et en est même responsable. Car la raison pour laquelle « plus froid » est contraire à « plus chaud » est simplement que cette expression signifie « moins chaud (que le plus chaud) », tandis que « plus chaud » signifie seulement « moins froid (que le plus froid) » : l'opposition entre ces contraires ne vient pas du fait que « chaud » et « froid » correspondraient à deux « qualités » contraires, mais du fait qu'ils se réfèrent à une seule « qualité » dans laquelle résident le plus et le moins, qui sont mutuellement contraires[52]. De ce point de vue, « plus chaud » et « plus froid » semblent appartenir au même continuum[53]. Mais cette formulation est trompeuse si elle suggère qu'il y aurait un continuum, correspondant à la température, qui existerait indépendamment du plus chaud et du plus froid. Au contraire, *avant l'imposition du* peras, *il n'y a pas encore de température du tout,*

---

[51] Comme le propose Wersinger (1999b), p. 71. Mais il n'y a aucune raison de considérer cette distinction comme une modification par rapport à *République*, IV, 438 a7 sq., où Socrate établit au contraire une claire corrélation entre le degré de détermination de deux opposés, ce qui présuppose qu'il puisse y avoir des corrélatifs déterminés aussi bien qu'indéterminés. Notons par ailleurs que cette distinction ne doit pas être confondue avec celle qu'établit Aristote en *Catégories*, 7, 8 a35–b15 entre connaître un terme relatif ὡρισμένως et l'impossibilité de le connaître ἀφωρισμένως, distinction qui vaut pour tout terme relatif (qu'il soit déterminé ou indéterminé selon notre terminologie) et concerne moins ces termes eux-mêmes que les *choses* qu'ils qualifient.

[52] Cette précision est essentielle dans le cas du plaisir, qui tant qu'il demeure *apeiron* ne diffère de la peine que comme un plus par rapport à un moins, comme nous le verrons.

[53] L'interprétation de l'*apeiron* comme continuum est très répandue. Voir notamment Carlill (1906), pp. 124–125, n. 19 et pp. 186–187; Gomperz (1909), pp. 615–616; Taylor (1948), p. 414, et (1956), pp. 38–39 et 49; Ross (1951), p. 136; Hackforth (1972), p. 42; Gosling (1975), pp. 165–181 et 196–206; Guthrie (1978), p. 212; Letwin (1981), p. 189; Sayre (1983), pp. 144–155; Benitez (1989), pp. 69–76; Hampton (1990), p. 43. Elle est en revanche critiquée par Frede (1997), pp. 187–188.

mais seulement les « mouvements » du plus chaud et du plus froid[54]. Nous ne pouvons dire que ces mouvements se produisent sur le même continuum, mais seulement qu'ils vont dans des directions contraires, directions qui ne préexistent pas à ces mouvements mais sont révélées par eux. La notion de continuum ne peut être admise que si elle est prise dans un sens dynamique plutôt que statique, c'est-à-dire en tant que ligne créée par le mouvement d'un point, et non en tant que ligne consistant en la somme d'un nombre infini de points. Bien plus, même dans ce sens dynamique, on ne peut comparer l'*apeiron* lui-même à un continuum, car la constitution d'une ligne par le mouvement d'un point suppose que ce point atteigne différentes positions à différents moments et que toutes ses positions précédentes soient préservées d'une certaine manière, deux conditions qui ne sont pas remplies par un *apeiron* tel que « plus chaud » ou « plus froid », auquel il est impossible d'assigner une position définie à quelque moment que ce soit. L'*apeiron* n'est proprement *rien* pour l'intelligence, parce qu'elle ne parvient jamais à le saisir. Dès lors, la seule manière de conserver la notion de continuum est de l'attribuer, non à l'*apeiron* lui-même, mais à ce qui résulte des mouvements de la pensée qui tente de le saisir et échoue toujours, bien qu'elle garde en mémoire les différentes positions qu'elle atteint elle-même. De ce point de vue, le continuum n'est pas l'*apeiron* lui-même, mais son effet sur la pensée, qui le détermine déjà grâce à la mémoire. Peut-être la notion de continuum est-elle la manière la plus aisée de se représenter l'*apeiron*, mais elle n'est pas complètement appropriée, parce qu'elle ne maintient pas son indétermination radicale.

La manœuvre suivante de Socrate consiste à montrer que ce qui vient d'être dit à propos du plus et du moins n'est pas

[54] On opposera peut-être à cette affirmation que le fait qu'il n'y ait pas de température *déterminée* n'implique pas nécessairement qu'il n'y ait pas de température du tout. Mais cette objection tombe lorsqu'on replace ce passage dans son véritable contexte, qui est, nous le verrons, celui de la *production*. L'expression « avant l'imposition du *peras* » ne se réfère pas à l'état dans lequel il n'y aurait aucune température déterminée *pour nous* parce que nous n'aurions aucun moyen de la mesurer (ce qui était en fait la situation des Grecs relativement à la température), mais à l'état qui précédait l'existence de températures déterminées *en elles-mêmes* ; et *à ce moment-là*, il n'y avait pas de température du tout, mais seulement le plus chaud et le plus froid en tant que pures fuites.

fondé sur des considérations grammaticales, à savoir le fait que « plus chaud » et « plus froid » sont des comparatifs[55], mais vaut également pour des termes qui n'ont pas la forme grammaticale de comparatifs. Afin de montrer cela, il profite d'une réponse de Protarque, à savoir l'adverbe « fortement ».

> Oh, mais tu m'as bien compris, mon cher Protarque ! Et tu m'as rappelé que ce « fortement » que tu viens de prononcer, ainsi que le « doucement », ont la même puissance (δύναμιν) que le plus et le moins ; en effet, où qu'ils soient, ils ne permettent pas à quoi que ce soit d'être une quantité déterminée (ποσόν), mais toujours, en introduisant le plus fortement relativement au plus calmement et son contraire (σφοδρότερον ἡσυχαιτέρου καὶ τοὐναντίον) dans chaque action, ils accomplissent le plus et le moins et suppriment la quantité déterminée. (24 b10–c6)

Outre un nouvel exemple de termes indéterminés, ce texte nous fournit deux précisions importantes. Premièrement, il montre que des termes qui ne sont pas à la forme comparative d'un point de vue grammatical peuvent néanmoins avoir un sens comparatif : « fortement » signifie toujours « plus fortement que le doucement », et « doucement », « plus doucement que le fortement »—et cela est également vrai pour les paires « chaud et froid » et « grand et petit ». Ce point est capital, car il signifie que même si le langage peut nous tromper en ne manifestant pas cette caractéristique dans leur forme grammaticale, de tels termes comportent également le plus et le moins en eux-mêmes. Socrate a commencé par citer ces termes sous une forme comparative afin de mettre au jour que ce qui était responsable de leur illimitation était le plus et le moins, mais sa manœuvre actuelle lui permet de transférer cette caractéristique à leur forme positive. Deuxièmement, ce texte nous indique une nouvelle caractéristique des *apeira* : ils manquent de ποσόν, c'est-à-dire de quantité déterminée—de même que de μέτριον, de (juste) mesure, terme ajouté plus bas (24 c7). Néanmoins, cette caractéristique, bien qu'importante, ne peut être considérée comme la marque distinctive de l'*apeiron,* car elle est purement négative : elle est une simple *conséquence* de la présence du plus et du moins. Le fait que

[55] Bien entendu, le fait que le plus et le moins « résident » dans des termes mis au comparatif est déjà moins évident en grec qu'en français, étant donné que le grec forme les comparatifs par l'adjonction de suffixes et non en faisant précéder les adjectifs ou les adverbes des termes « plus » ou « moins ».

le « plus chaud » et le « plus froid » ne correspondent à aucune température déterminée résulte du fait que le plus et le moins résident en eux.

Dans ces conditions, nous pouvons franchir un pas supplémentaire et isoler le plus et le moins comme la marque distinctive de l'*apeiron*, et de cette manière procéder à son rassemblement (24 e4–25 a4 ; voir aussi 25 c10–11, 26 d1–2). Comme l'a montré le dernier exemple, cette marque distinctive est ce qui rend *apeira* les termes *apeira*, même s'ils ne sont pas à la forme comparative, et ce qui introduit en eux l'opposition des contraires. Nous pouvons à présent distinguer l'*apeiron* lui-même, c'est-à-dire le genre, des *apeira* spécifiques : le premier est le plus et le moins, dont les espèces sont les variétés de termes dans lesquels résident le plus et le moins, par exemple « plus chaud », « plus froid », « fortement », « doucement », « calmement ». Cette distinction est importante, car comme nous le verrons, l'imposition d'un *peras* sur un *apeiron* supprimera le plus et le moins de tels termes et mettra au jour le contenu particulier attaché à chacun d'eux. Par ailleurs, contrairement à son interprétation en termes de continuum, la définition de l'*apeiron* par le plus et le moins préserve l'indétermination complète de celui-ci, puisque c'est précisément la présence du plus et du moins qui rend tout *apeiron* illimité[56]. Nous avons défini l'*apeiron* par la caractéristique même qui le fait échapper à l'intelligence. Paradoxalement, d'un point de vue dialectique, il s'agit là d'une détermination, étant donné que cette caractéristique est la marque distinctive commune par laquelle nous pouvons reconnaître et saisir tous les *apeira* par l'intelligence. Mais le paradoxe n'est qu'apparent, car il concerne deux points de vue différents : le point de vue dialectique, selon lequel

---

[56] Nous insistons sur le mot « présence ». Le terme « chaud » n'est pas *apeiron* parce qu'il *peut* être plus ou moins chaud, comme l'implique l'interprétation de Crombie (1963), pp. 428–429 (voir également Cooper (1968) et Striker (1970), pp. 51–52), mais parce qu'il *inclut déjà* un plus et un moins en lui-même, dans la mesure où « chaud » signifie toujours « plus chaud que le moins chaud ». Crombie reconnaît d'ailleurs que son interprétation conduit à une difficulté, à savoir que si nous définissons l'*apeiron* comme ces valeurs de *P* qui donnent un sens à « plus *P* que », nous ne pouvons trouver aucun sens équivalent du *peras*, parce que les mêmes valeurs de *P* donneraient un sens à « également *P* que » (cf. pp. 429–430). En essayant d'extraire le « plus » hors de *P*, cette interprétation en extrait tout simplement la caractéristique distinctive de l'*apeiron*, qu'elle ne peut dès lors plus distinguer du *peras*.

l'*apeiron* est tout aussi déterminé que n'importe quel autre genre auquel la dialectique a été appliquée, et le point de vue de son contenu, selon lequel il est purement indéterminé en tant qu'il correspond au plus et au moins.

Or cette caractérisation de l'*apeiron* par le plus et le moins permet à Socrate de faire un pas supplémentaire et de considérer comme *apeira* des termes qui connotent l'excès et le défaut, par exemple le « trop » (τὸ λίαν, 24 e8, 26 a7), les maladies (25 e7), le froid hivernal et la chaleur étouffante (26 a6), les plaisirs et les assouvissements illimités (26 b8–9). À vrai dire, cette nuance d'excès et de défaut est déjà véhiculée par les comparatifs grecs, qui peuvent être traduits aussi bien par « trop *x* » que par « plus *x* ». Cependant, de tels termes semblent se trouver dans une situation quelque peu différente des précédents : ils se définissent beaucoup moins par l'opposition mutuelle des contraires (l'opposition entre le froid hivernal et la chaleur étouffante, par exemple) que par leur opposition à τὸ μέτριον, c'est-à-dire à la juste mesure (en l'occurrence, la température idéale), par rapport à laquelle ils sont en excès ou en défaut. Le fait qu'ils soient traités de la même manière que « plus chaud » et « plus froid » a conduit certains commentateurs à considérer qu'à l'époque où il écrivait le *Philèbe*, Platon n'avait pas encore opéré la distinction entre deux types de comparatifs : ceux du type « plus *x* » et ceux du type « trop *x* ». Dans la mesure où cette distinction est impliquée en revanche par la différence entre les deux métrétiques que Platon établit dans le *Politique* (283 c3–284 e10), ces commentateurs en concluent à l'antériorité du *Philèbe* sur ce dernier dialogue[57]. Mais rien ne permet d'appuyer cette conclusion, car ce que le *Politique* distingue, ce ne sont pas deux espèces de plus et de moins, mais bien deux manières de *considérer* le plus et le moins. C'est pourquoi il s'agit d'une différence entre deux espèces de métrétiques et non entre deux espèces d'*apeira*. À ce niveau du *Philèbe* en revanche, Socrate essaie de saisir l'*apeiron en lui-même* et de dégager son *unité*, ce qu'il parvient précisément à faire grâce à cette caractéristique du plus et du moins commune à toutes les espèces possibles d'*apeiron*. Or l'excès et le défaut sont eux aussi des *apeira*, car eux aussi sont caractérisés par cette

---

[57] Cf. Striker (1970), pp. 55–56 et 69, suivie par Waterfield (1980b), pp. 276–280. Voir en revanche Frede (1997), pp. 197–198.

contrariété du plus et du moins: leur seule particularité est de se définir comme plus ou moins que la juste mesure. Que cette dernière soit pour sa part parfaitement déterminée ne change rien au fait que *du point de vue de ce qui est en excès par rapport à elle*, elle apparaît simplement comme son contraire, et donc comme un moins, comme un indéterminé[58]. Il s'agit là de la conséquence nécessaire du principe de la réciprocité de la détermination ou de l'indétermination des termes corrélatifs, établi par Platon dans la *République* (IV, 438 a7–e9) et sur lequel nous reviendrons lors de notre analyse du désir. Par conséquent, loin d'impliquer une différence irréductible entre deux types de comparatifs, l'analyse des comparatifs du type « trop *x* » en « plus *x* que la juste mesure » permet de les penser dans leur unité avec les comparatifs de l'autre type. Notons d'ailleurs que cette unité, loin d'être niée dans le *Politique*, y est au contraire présupposée lorsque l'Étranger dit qu'il faut contraindre *le plus et le moins* à devenir mesurés non seulement relativement l'un à l'autre, mais aussi relativement à la génération de la juste mesure (284 b9–c1).

On peut tout de même se demander si l'on ne serait pas en présence ici de deux usages différents de l'*apeiron*. En effet, des termes comme « plus chaud » et « plus froid » semblent désigner ce qui n'a pas reçu de détermination *en général*, tandis que des termes comme « chaleur étouffante » ou « froid hivernal » semblent bien plutôt renvoyer à ce qui n'a pas reçu la détermination *correcte*. L'*apeiron* ne correspondrait-il pas dès lors à deux choses différentes, tantôt à un élément des bonnes choses (par exemple, « plus chaud » comme élément de toute température, et *eo ipso* des bonnes températures), tantôt à des choses mauvaises (par exemple, la chaleur étouffante comme température trop chaude)[59]? À strictement parler, l'*apeiron* n'est aucun des deux: il correspond bien plutôt à la manière dont les « choses » apparaissent à l'intelligence lorsqu'elle s'y réfère au moyen de termes qui incluent le plus et le moins en eux-mêmes. Or de ce

---

[58] Comparer Aristote, *Éthique à Eudème*, II, 3, 1220 b31–33: « les extrêmes sont contraires et l'un à l'autre et à l'intermédiaire puisque l'intermédiaire est l'autre par rapport à chacun des deux, par exemple l'égal est plus grand que ce qui est plus petit mais plus petit que ce qui est plus grand » (trad. Décarie (1978)).

[59] Sur ce problème, voir notamment Ritter (1923), pp. 171–172; Crombie (1963), pp. 432–433; Striker (1970), p. 48.

point de vue, que l'indétermination d'un terme résulte de son opposition à son contraire ou de son opposition à la juste mesure reviennent au même : tout ce qui importe est que cette indétermination soit l'œuvre du plus et du moins et demande à être déterminée par un *peras*. En effet, tous ces termes se réfèrent à l'état dans lequel se trouvent les « choses » (qui ne sont pas encore des choses) *avant* qu'elles aient subi l'action déterminante de l'intelligence. Autrement dit, l'*apeiron* doit toujours être pris comme *premier moment d'un processus de production*, processus qui déterminera l'indétermination véhiculée par ces termes et donnera lieu à un mélange. Certes, le « plus chaud » et le « trop chaud » appellent deux espèces de productions différentes : le premier appelle une production « créative », qui donnera pour la première fois le jour à une température déterminée, le second une production « corrective », qui le transformera en la température correcte qu'il devrait être. Mais il reste que dans les deux cas, l'*apeiron* n'est ni une chose ni un élément des choses (comme on l'assume souvent en se fondant sur sa comparaison avec la matière aristotélicienne) : il est la manière dont les « choses » apparaissent à l'intelligence productive *avant qu'elle les ait déterminées*, et c'est en ce sens que tout ce qui appartient à ce genre forme une unité.

Tout ceci ne pourra recevoir sa clarification définitive que lorsque nous serons arrivés au terme de la division quadripartite. Retenons pour le moment la dimension profondément *dynamique* de l'*apeiron*, qui désigne ce qui échappe à l'intelligence. Socrate insiste constamment sur cette dimension, à tel point qu'il commence son examen de cette notion en faisant remarquer avec humour qu'il vaut mieux commencer par elle, tandis que le *peras* peut quant à lui rester en place et attendre son tour (cf. 24 a1–5). Cet aspect dynamique de l'*apeiron* s'oppose à toute tentative de le considérer en adoptant un point de vue externe pour l'objectiver. Il montre également que l' « abstraction » de l'*apeiron* et du *peras* hors du mélange au début de tout ce passage n'était pas une abstraction purement théorique, qui ne pourrait considérer que les caractères d'un mélange déjà constitué, mais plutôt une abstraction *régressive* qui isole les *moments* d'un processus productif[60].

---

[60] L'image du mélange nous autorise toutefois à continuer à nous référer provisoirement à l'*apeiron* et au *peras* comme à ses « composants ». Mais nous verrons que ce mélange et ses composants sont très différents d'un mélange

Cela deviendra encore plus clair dans le cas du *peras*, qui ne pourra être défini que par l'*action* qu'il exerce sur l'*apeiron* lorsqu'il lui est imposé.

c. τὸ πέρας

Socrate passe à présent au *peras*. Comme il l'avait fait dans le cas de l'*apeiron*, il commence par en donner une définition purement négative : le *peras* est ce qui a les caractéristiques exactement contraires à l'*apeiron* (25 a6–7). Il cite ensuite plusieurs exemples : « tout d'abord l'égal et l'égalité, et après l'égal, le double et tout ce qui serait comme nombre à nombre ou mesure à mesure » (25 a7–b1)[61]. Protarque et lui sont satisfaits de ce traitement, et ils se tournent immédiatement vers le troisième genre. Mais Socrate revient ensuite au *peras* et se blâme de ne pas l'avoir rassemblé correctement (25 d5–7). Si nous comparons ce qu'il vient de faire avec la manière dont il a procédé dans le cas de l'*apeiron*, la nature de cette erreur apparaît clairement : il a oublié d'effectuer la troisième étape, à savoir de proposer une définition positive du *peras*, ce qui est pourtant la tâche essentielle du rassemblement tel qu'il est utilisé ici. Cet « oubli » est certainement intentionnel, et on peut lui trouver au moins deux fonctions.

La première est purement méthodologique : il nous révèle par contraste ce que doit être un bon rassemblement—à savoir non pas une simple énumération des cas qui tombent sous le genre[62] ni une définition purement négative, mais l'imposition

---

de composants déjà constitués. Nous tenterons de fixer une terminologie plus précise à l'issue de notre analyse.

[61] Les lignes 25 a6–b2 sont controversées : en se basant sur la grammaire, il est impossible de décider si tout ce qui y est énuméré se réfère aux δεχόμενα de 25 a7 ou à τὰ ἐναντία de 25 a6, c'est-à-dire si l'égal, le double, etc., sont des *exemples* ou des *caractéristiques* des *peras ekhonta*. Striker (1970), pp. 58–59, défend la seconde interprétation, mais la réfutation de Benitez (1989), pp. 78–79, paraît sans appel. Un argument suffit : en 25 d11, l'égal et le double sont clairement traités comme des exemples de *peras ekhonta*. D'ailleurs, les lignes 25 a6–b2 ne devraient pas être considérées comme le texte décisif pour interpréter la notion de *peras*, puisque ce qui y est fait sera disqualifié plus tard comme un mauvais rassemblement. Comme nous allons le voir immédiatement, cela signifie que Socrate n'a précisément pas encore cité de caractéristique positive du *peras*, ce qu'il fera seulement en 25 d11–e2.

[62] Contrairement à ce que semble soutenir Crombie (1963), pp. 427–428, en suggérant que l'erreur que dénonce Socrate tient au fait qu'il a échoué à citer des instances de *peras ekhonta* ou de choses qui exhibent cette caractéristique

d'une caractéristique déterminée et positive[63]. La détermination par négation est déjà condamnée dans le *Politique*, où l'Étranger démontre qu'une division des animaux en hommes et en bêtes n'est pas valide, parce qu'elle atteint des parties qui ne sont pas en même temps des espèces (262 a5–263 e2). La raison en est évidente : une division en hommes et en bêtes ne signifie rien de plus qu'une division en hommes et en non-hommes. Or une telle division ne détermine aucunement les espèces : les non-hommes demeurent indéterminés, car une négation signifie seulement que ce à quoi elle s'applique est autre que ce qu'il n'est pas, sans dire *comment* il est lui-même ; quant aux hommes, lorsqu'ils sont seulement définis par leur opposition aux non-hommes, ils deviennent aussi indéterminés qu'eux[64]. Nous nous trouvons ici exactement dans la même situation : nous ne pouvons nous contenter de dire que le *peras* est ce que n'est pas l'*apeiron*, car cette opposition, bien qu'elle soit essentielle, ne nous dit encore rien sur le contenu positif de chaque catégorie. Cette opposition ne peut être utilisée comme définition de ces deux termes : elle doit elle-même être fondée par la détermination positive de chacun d'eux. Or il n'est certainement pas innocent que cette erreur se produise dans le cas du *peras*, puisque l'apposition d'une marque distinctive positive sur le genre correspond précisément, d'un point de vue dialectique, à l'imposition d'un *peras* sur l'*apeiron* de notre pensée.

Mais cette erreur a une deuxième fonction : mettre l'accent sur le fait que tout comme l'*apeiron*, le *peras* peut seulement être « abstrait » du mélange. Cependant, de même que dans le cas de l'*apeiron*, le terme « abstraction » ne doit pas être pris ici dans un sens théorique, car pas plus que l'*apeiron*, le *peras* ne se réfère à une caractéristique de ce qui est mélangé : il correspond bien plutôt au second *moment* d'un processus de production. Or ce second moment ne peut venir qu'après le premier, et de ce point

---

(voir néanmoins pp. 368–369). Au contraire, Socrate a cité l'égal et le double, qui sont bien des exemples de *peras ekhonta* (voir note précédente). En réalité, l'énumération n'est pas nécessaire au rassemblement, qui demeure la plupart du temps purement virtuel.

[63] La nature de cette erreur a été reconnue par Boussoulas (1952), p. 25, n. 2 ; Hampton (1990), p. 44 ; Kühn (1999), p. 122.

[64] Tout ceci se fonde sur l'explication platonicienne de la négation et de l'altérité dans le *Sophiste* : cf. Dixsaut (1991c).

de vue, le *peras* est encore plus difficile à isoler que l'*apeiron*. En effet, étant donné que l'*apeiron* se référait au premier moment du processus, il correspondait à un point de vue possible de l'intelligence, à savoir à ce qui apparaissait à l'intelligence avant que le processus productif prenne place. Au contraire, le *peras*, en tant que second moment du processus productif, ne peut devenir apparent que dans les *effets* de son imposition sur un *apeiron*. En d'autres termes, ce n'est qu'en comparant l'état initial du processus productif à son résultat, c'est-à-dire le produit lui-même, que nous pouvons avoir une chance de le saisir. C'est exactement ce que dit Socrate : c'est seulement en mélangeant les deux premiers genres afin d'obtenir le troisième que le second nous apparaîtra également (25 d7–9)[65]. Le *peras* ne peut être décrit que dans sa *fonction*; ou plutôt, il n'est rien d'autre que cette fonction. Une limite n'est une limite que quand elle limite un illimité. Par conséquent, toute explication du *peras* implique en même temps une explication du mélange qui résulte de son imposition sur un *apeiron*[66].

[65] Nous acceptons la proposition de Jackson de transposer συμμισγομένων pour συναγομένων en 25 d8. En tout cas, Socrate ne peut *vouloir dire* que cela, comme le manifeste clairement une comparaison avec 25 d2–3, de même que l'usage de μειγνύς en 25 e3 et de κοινωνία en 25 e7. Il est vrai que συνάγειν *peut* avoir le sens de « mélanger » et pourrait dès lors être conservé (comme le remarque Benardete (1993), p. 23, n. 51, qui renvoie à une comparaison entre deux textes du *Sophiste*: 251 d9 et 253 c2). Il nous semble simplement peu probable que Platon prenne ce terme en ce sens après l'avoir utilisé trois fois dans son sens « technique » dans les deux lignes précédentes. La signification du passage doit donc être la suivante : en mélangeant les deux premiers genres (à savoir l'*apeiron* et le *peras*), nous obtiendrons le troisième, mais celui-là (κἀκείνη, *scil.* le *peras*) nous apparaîtra également en même temps. Pour d'autres discussions de ce passage, cf. Bury (1997), pp. 165–169 ; Hackforth (1939), pp. 24–27 ; Löhr (1990), pp. 234–238 ; Frede (1997), pp. 192–193 ; Kühn (1999), p. 125, nn. 1 et 2. Nous n'avons pas eu accès à Hahn (1979), qui d'après Kühn soutient que συνάγειν ne peut signifier « mélanger ».

[66] Sur ce problème, voir en particulier Gadamer (1994a), pp. 205–206 ; Striker (1970), pp. 62–63 ; Migliori (1993), pp. 153–155 ; Kühn (1999), pp. 126–127. Mais contrairement à ce que suggère ce dernier, nous ne voyons aucune raison de penser que le mélange des deux premiers genres prenne la place du rassemblement : le problème est plutôt que dans ce cas, le rassemblement *implique* le mélange, dans la mesure où décrire le *peras* suppose que l'on décrive les effets de son imposition sur l'*apeiron*. Notons par ailleurs que le fait que la limite n'est rien de plus que son action peut également expliquer pourquoi différentes expressions sont utilisées pour se référer à ce genre et à ses espèces : outre τὸ πέρας, qui est la formulation la plus fréquente, on trouve τὸ πέρας ἔχον (24 a2, 24 a3–4) et τὰ πέρας ἔχοντα (26 b2, 26 b10), ainsi que τὸ περατοειδές (25 d6). L'interprétation traditionnelle, qui considère que τὸ πέρας correspond

Socrate répare ensuite sa négligence et donne une définition positive du *peras*: c'est la famille « de l'égal et du double: toute celle qui met fin à l'opposition mutuelle des contraires (πρὸς ἄλληλα τἀναντία διαφόρως ἔχοντα) et qui, en y introduisant le nombre, les rend commensurables et consonants (σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα)[67] » (25 d11–e2). On voit que le *peras* est ici défini relativement à ce qu'il *produit*: en effet, la commensurabilité et la

---

au genre et τὰ πέρας ἔχοντα aux espèces (voir Bury (1897), pp. 167–168; Hackforth (1872), p. 43; Benitez (1989), pp. 76–78; Kühn (1999), pp. 121–122), est séduisante, étant donné que le pluriel πέρατα n'apparaît jamais dans le texte; néanmoins, comme le remarque Striker (1970), p. 62, elle ne permet pas de comprendre pourquoi on trouve deux références au genre lui-même sous le nom de τὸ πέρας ἔχον (cf. 24 a2 et 24 a3–4). On peut sûrement être d'accord avec cette dernière commentatrice lorsqu'elle écrit (p. 61) que toutes ces expressions doivent avoir la même référence, puisqu'elles correspondent clairement au deuxième genre: aucune d'entre elles ne peut se référer à un autre des quatre genres (τὰ πέρας ἔχοντα ne peuvent être les membres de la classe mixte elle-même, puisqu'en 26 b2–3 ils sont dits être mélangés aux *apeira*; et dès lors τὸ πέρας ἔχον ne peut se référer à ce troisième genre, contrairement à ce que suggère Benardete (1993), p. 20, n. 47) ni à un cinquième, intermédiaire entre le second et le troisième, puisque la division quadripartite est censée être exhaustive et que Socrate insistera plus tard sur le fait qu'il a seulement décrit quatre genres (cf. 27 b7–c1). Mais on peut aller plus loin, et dire qu'elles doivent également avoir le même *sens*, puisque le but du rassemblement est précisément d'imposer une marque distinctive unique sur un ensemble de choses afin de montrer que différents mots peuvent partager le même sens quand ils sont considérés de ce point de vue. C'est pourquoi la traduction de l'expression πέρας ἔχοντα par « things having the character of limits », proposée par Ross (1951), p. 132, est certainement la meilleure possible. Nous risquerions une suggestion supplémentaire, à savoir que des expressions telles que πέρας ἔχον et περατοειδές sont des tentatives pour isoler le *peras* comme une classe de *choses*, alors qu'il s'agit seulement d'une *fonction*; en d'autres termes, elles se référeraient plus spécifiquement au résultat de ce type très particulier d' « abstraction » par lequel Socrate tente d'isoler quelque chose qui ne peut apparaître que dans un mélange. On peut ajouter que la fonction génératrice du *peras* est également mise en évidence par l'utilisation du mot γέννα plutôt que γένος en 25 d3 pour se référer à son genre.

[67] Sur ces termes et leur différence avec les termes « proportion » et « harmonie », voir Wersinger (1999b), pp. 64–65. La consonance et la commensurabilité concernent des rapports mathématiques, qui sont clairement ce qui est en jeu dans des expressions telles que « nombre à nombre » et « mesure à mesure », tandis que la proportion et l'harmonie ne se produisent qu'à un second niveau et se réfèrent à des égalités de rapports. Notons que l'insistance sur la commensurabilité rend la comparaison de ce passage avec les mathématiques d'Eudoxe, proposée notamment par Gosling (1975), beaucoup moins pertinente qu'elle ne pourrait le sembler de prime abord; car la caractéristique révolutionnaire de la théorie des proportions d'Eudoxe était précisément de pouvoir s'appliquer aux relations tant entre commensurables qu'entre incommensurables (cf. Lloyd (1977), p. 174, et, pour une critique générale de l'arrière-plan historique sur lequel se fonde l'interprétation de Gosling, Löhr (1990), pp. 134–140).

consonance ne *s'identifient* pas au *peras* lui-même, mais à ce que le *peras produit*, c'est-à-dire à des caractéristiques du mélange[68]. Protarque montre d'ailleurs qu'il a très bien compris en disant que cela signifie que dans chaque cas, le mélange de *peras* donne lieu à certaines γενέσεις (25 e3–4). Cette définition du *peras* est clairement en rapport avec celle de l'*apeiron*, car les contraires ici en question ne peuvent être que des termes *apeira* ; comme nous l'avons vu, de tels termes peuvent seulement être compris par référence à leurs contraires. Tout *apeiron* inclut l'opposition à son contraire dans sa propre définition : le plus chaud est plus chaud que le plus froid, et le plus froid, plus froid que le plus chaud. Entre de tels contraires, il n'est ni commune mesure ni accord possible : aussi longtemps que nous nous référons au plus chaud en tant que plus chaud et au plus froid en tant que plus froid, la seule relation que nous puissions trouver entre eux est l'opposition de contrariété[69]. Or, comme nous l'avons vu, l'origine de cette contrariété est l'opposition du plus et du moins qui réside en de tels termes—origine qui nous permet de comprendre que l'opposition des contraires est également présente dans des termes tels que « trop chaud » ou « trop froid », puisque de tels termes signifient « plus chaud » ou « plus froid » que la juste mesure. La contrariété du plus et du moins est la cause de l'indétermination des *apeira*. Dans ces conditions, y mettre fin signifie supprimer l'*apeiron* lui-même—et c'est exactement ce que Socrate dit un peu plus tard[70]. Mais comment cela se produit-il ?

Les exemples de *peras ekhonta* cités par Socrate sont l'égal et le double. Il est important d'observer que tout comme les *apeira*, ces termes sont des relatifs, ce qui signifie qu'ils impliquent nécessairement leurs corrélatifs : « égal » signifie seulement « égal à son égal », et « double », « double de sa moitié ». Dans ces conditions, il n'est pas surprenant qu'un problème analogue à celui qui se posait dans le cas de l'*apeiron* émerge également dans

[68] Ce point est important, car il signifie que le fait que la *symmetria* en vienne à désigner un caractère du bien lui-même à la fin du dialogue n'implique nullement que le *peras* doive être identifié au bien, comme on le croit souvent, mais seulement que l'imposition du *peras* sur un *apeiron* produit un mélange ayant ces caractéristiques qui le rendent bon.

[69] Aristote va jusqu'à dire que les contraires se détruisent mutuellement : τά… ἐναντία φθείρει ἄλληλα (*Éthique à Eudème*, II, 3, 1220 b30–31).

[70] Cf. 26 a7 : l'imposition du *peras* sur l'*apeiron* ἄπειρον ἀφείλετο.

le cas du *peras* : les *peras ekhonta* sont-ils des paires de termes, c'est-à-dire les rapports mathématiques eux-mêmes, ou chaque terme de ces paires, c'est-à-dire des nombres ou des mesures[71] ? Une fois de plus, cette position du problème est insuffisante : « le double » n'est ni le rapport « 1 : 2 » ni le nombre « 2 », mais *le terme « 2 » du rapport « 1 : 2 »*, c'est-à-dire un terme qui a une relation déterminée avec un autre terme. La différence entre « 2 » et « double » est précisément que le second est un terme relatif. C'est la raison pour laquelle Socrate décrit les *peras ekhonta* comme ce qui est comme nombre à nombre et mesure à mesure (25 a8–b1), et non simplement comme des nombres ou comme des mesures. Ce point est essentiel, car il montre que contrairement à une assomption fréquente, le *peras* n'inclut pas les déterminations mathématiques *en tant que telles*, mais seulement *en tant qu'elles entrent en relation avec d'autres déterminations homogènes.* Une fois cela compris, on peut néanmoins, tout comme dans le cas de l'*apeiron*, étendre la classe des *peras ekhonta* afin d'y inclure les nombres, mais à condition de les considérer eux-mêmes comme des termes relatifs, dans la mesure où « 2 » ne tire son sens que de sa relation à « 1 », « 3 » et tous les autres nombres, c'est-à-dire de sa place dans la série des nombres entiers naturels. C'est pourquoi dans le passage mentionné ci-dessus, l'action du *peras* est finalement décrite comme l'introduction du nombre : en effet, c'est précisément en ayant un nombre qu'une chose peut être reliée à toutes les autres choses qui ont également un nombre, et, étant donné que seuls les nombres entiers et positifs sont des nombres pour les Grecs, leur être commensurable[72].

Cependant, la relativité était déjà une caractéristique de l'*apeiron* ; elle ne peut donc être la marque distinctive du *peras.* Mais à la différence de celle qui est incluse dans des termes tels que « plus chaud », la relativité de termes tels que « double » est déterminée. Il y a une multitude infinie de manières d'être plus chaud que *x* (qui dans ce cas doit être conçu comme le plus froid lui-même),

---

[71] Pour une discussion de ces deux interprétations possibles, voir Striker (1970), pp. 58–60.

[72] Telle semble déjà être l'interprétation de Sayre (1983), p. 164 : « Je suggère que quand Socrate dit que la Limite consiste en « tout ce qui relie comme nombre à nombre ou mesure à mesure », il dit en fait que la Limite consiste en ces nombres (= mesures) qui permettent une comparaison proportionnelle— c'est-à-dire en nombres qui introduisent la commensurabilité ».

mais il n'y a qu'une seule manière d'être deux fois aussi chaud que *x* (qui dans ce cas doit être conçu comme la moitié de son double). Par conséquent, l'effet de ces termes sur l'intelligence qui tente de les penser est très différent: tandis que l'*apeiron* fait se mouvoir l'intelligence *ad infinitum* et l'empêche de trouver le repos, parce qu'il ne peut jamais être saisi, le *peras* met fin à ce mouvement et la fixe immédiatement sur une détermination positive. Tout comme dans le cas de l'*apeiron*, la connexion du *peras* à l'intelligence et les effets qu'il a sur elle font partie de sa définition : l'*apeiron* correspond à la manière dont quelque chose apparaît à l'intelligence avant qu'elle ne l'ait déterminé, le *peras* à cette action déterminante elle-même. Les déterminations dont il s'agit ici sont dès lors des déterminations de la pensée—ce qui ne les empêche pas d'avoir des effets productifs, comme nous le verrons.

Afin de montrer comment de tels termes peuvent mettre fin à l'opposition des contraires qui se joue entre des termes *apeira*, revenons à l'exemple de la musique[73]. Dans ce cas, les *apeira* sont l'aigu et le grave, d'un côté, le rapide et le lent, de l'autre ; et l'imposition de *peras ekhonta* sur ces *apeira* accomplit un *peras* qui mène la musique tout entière à sa perfection achevée (26 a2–4). Nous négligerons ici le rythme pour nous attacher plus particulièrement au premier aspect. Précisons immédiatement que bien qu'il ait des connexions évidentes avec l'exemple de l'application de la méthode divine donné plus tôt par Socrate (17 c11–e3), ce passage ne décrit pas le même processus. En effet, il s'agissait alors de produire une *division complète* de la *phônè* en *tous*

[73] Les exemples d'action d'un *peras* sur un *apeiron* donnés par Socrate sont la santé, la musique et le climat (25 e7–26 b4), ce qui semble être un hommage de Platon à ses sources, à savoir principalement le pythagorisme et les traités hippocratiques. Il est d'ailleurs très intéressant de comparer tout ceci au discours d'Éryximaque dans le *Banquet* (185 e6–188 e4), ainsi qu'aux explications du *Timée* relatives à la santé (81 e6–86 a8). Nous préférons nous concentrer ici sur l'exemple musical, tout d'abord parce que nous l'avons déjà abordé plus haut dans un autre contexte, et ensuite parce qu'il a le mérite d'être mieux connu, tandis que de nombreuses analyses qui se réfèrent principalement à la température souffrent du défaut d'anachronisme, en oubliant trop souvent que les Grecs ne possédaient pas d'échelle numérique pour déterminer la température (comme y insiste à juste titre Moravcsik (1979), pp. 95–97). Bien que nous ne pensions pas que ce défaut s'avère nécessairement fatal pour de telles analyses, nous préférons éviter tout risque de critique sur ce point en choisissant un exemple moins controversé.

les intervalles possibles—du moins au sein du système particulier qu'ils constituent—, puis, dans un second temps, une *classification de toutes les combinaisons d'intervalles (les* harmoniai*) possibles au sein de ce système.* C'était chacune de ces divisions ou de ces classifications qui correspondait alors en tant que telle à l'application d'un *peras* à un *apeiron* dialectique. Ici en revanche, il s'agit de décrire *chaque intervalle* et *chaque* harmonia comme un mélange d'*apeiron* et de *peras*[74]. En d'autres termes, nous devons à présent nous intéresser au *contenu* de chaque espèce précédemment distinguée, et non au fait qu'elle est une espèce. Prenons l'exemple de la quarte. Contrairement à ce qui se passe entre le grave et l'aigu, les deux notes qui définissent la quarte ne sont plus dans une relation de contrariété, mais dans un rapport mathématique déterminé : le rapport 4 : 3. C'est en ce sens que l'imposition du *peras* chasse le plus et le moins présents dans l'*apeiron* en y introduisant le nombre : les deux sons qui, aussi longtemps que nous nous y référions en tant que grave et aigu, ne se définissaient que par leur contrariété mutuelle (le grave étant seulement plus grave que le plus aigu, et inversement), se définissent désormais tous deux par un nombre (respectivement 4 et 3) qui leur permet d'entrer dans un rapport déterminé l'un avec l'autre et d'être commensurables et consonants (comparer *Banquet,* 187 a1–b7). Mais, rétorquera-t-on, la note supérieure de cet intervalle ne reste-t-elle pas plus aiguë que la note inférieure ? Certes ; mais cette manière de la considérer la rend précisément à nouveau *apeiron.* Afin de les saisir *en tant que* mélanges d'*apeiron* et de *peras,* nous devons les considérer au moyen de rapports mathématiques déterminés ; et cette manière de les considérer supprime le plus et le moins qui étaient en eux et la contrariété qu'ils impliquaient. C'est pourquoi nous avons dit que le *peras* correspondait à la détermination *de la pensée elle-même.* C'est seulement en adoptant ce point de vue que nous pouvons comprendre que l'introduction du nombre dans le grave et l'aigu met fin à l'opposition des contraires et la remplace par la commensurabilité et la consonance, ce qui correspond à la véritable marque distinctive du *peras.*

---

[74] Cela est confirmé par le fait qu'en 31 c11, Protarque subsume l'*harmonia* sous le genre du mélange—l'*harmonia* elle-même et non la classification de toutes les *harmoniai.*

Mais bien entendu, la tâche du musicien ne s'arrête pas à la production de deux sons qui forment un intervalle : il doit bien plutôt combiner une série de sons pour composer une mélodie. Pour ce faire, il ne peut choisir n'importe quels sons au hasard : il doit se mouvoir au sein d'une *harmonia* déterminée qui définit les intervalles qu'il doit respecter. On comprend dès lors que l'imposition d'un *peras* sur un *apeiron* ne soit pas seulement la condition de possibilité d'une *comparaison* entre les choses ainsi déterminées, mais également la condition de possibilité de leur *combinaison.* C'est précisément parce que chaque son appartenant à une *harmonia* donnée est déterminé par un nombre, et est par conséquent un terme stable qui peut être comparé à tous les autres sons appartenant à la même *harmonia* au moyen de rapports mathématiques déterminés, qu'il devient possible de le combiner à ces autres sons pour produire une mélodie qui soit un tout harmonieux—tandis qu'aucun accord et aucune combinaison n'étaient possibles entre des *apeira* tels que l'aigu et le grave.

Cependant, nous devons nous rappeler que les nombres ne relèvent du *peras* qu'en tant qu'ils sont considérés comme des termes relatifs, c'est-à-dire comme appartenant à des rapports mathématiques qui définissent leur relation avec les autres nombres. Autrement dit, le rapport 4 : 3 n'est pas postérieur aux nombres 4 et 3, mais est au contraire leur condition de possibilité. Cela s'accorde parfaitement avec le fait qu'en musique grecque, les intervalles sont premiers par rapport aux notes individuelles : en effet, celles-ci ne se définissent pas par leur hauteur absolue, qui n'est pas prise en compte par la musique grecque, mais par leur hauteur relative, c'est-à-dire par le fait de délimiter un intervalle donné, quelle que soit la hauteur absolue de cet intervalle. Dans ces conditions, *un son ne peut être une note déterminée qu'en tant qu'il est considéré comme la borne d'un intervalle donné, c'est-à-dire en tant qu'il se trouve dans un rapport mathématique déterminé avec un autre son.* Plus précisément, c'est son intégration au sein d'une *harmonia* déterminée, laquelle définit les rapports mathématiques de chaque son avec tous les autres sons appartenant à la même *harmonia,* qui est responsable de la détermination de chaque son individuel.

Cette imposition du *peras* sur l'*apeiron* supprime l'*apeiron en tant que tel,* c'est-à-dire le plus et le moins. Cela ne signifie

pas toutefois que rien de l'*apeiron* de départ ne subsiste dans le résultat final : au contraire, cette action déterminante du *peras* est ce qui permet au contenu positif de chaque *apeiron* de devenir *saisissable.* Par « contenu positif », nous entendons ce qui différencie un *apeiron* donné d'un autre *apeiron*—à savoir, ce qui est responsable du fait que l'aigu et le grave ne sont pas la même espèce d'*apeiron* que le rapide et le lent ou le chaud et le froid. L'indétermination véhiculée par le plus et le moins nous empêchait de saisir ce contenu positif : en cherchant à penser l'aigu et le grave, l'intelligence ne pouvait précisément jamais saisir le moindre son, parce qu'elle arrivait toujours trop tard. En revanche, lorsqu'elle considère deux sons comme formant les bornes d'un intervalle déterminé, ces sons deviennent à proprement parler des *notes* ; et c'est seulement en pensant une note déterminée que l'on peut saisir le son en tant que tel. *Le son ne devient saisissable qu'en tant que tel ou tel son, c'est-à-dire en tant que son déterminé : aussi longtemps qu'il demeure indéterminé, l'intelligence ne peut jamais le saisir et il n'est rien pour elle.* Pourtant, ce n'est pas le *peras* qui introduit le contenu « son » dans cet *apeiron* : son introduction permet simplement à ce contenu véhiculé par l'*apeiron* lui-même de se révéler à l'intelligence. Ni l'*apeiron* ni le *peras* ne suffisent par eux-mêmes : c'est seulement leur mélange qui produit un être déterminé ayant son propre contenu.

Nous pouvons résumer tout ceci en donnant la définition suivante du *peras* : le *peras* se réfère à toute détermination de la pensée qui, une fois appliquée à un *apeiron,* révèle le contenu que celui-ci véhicule en produisant une entité stable qui est incluse dans un système ordonné de rapports avec d'autres entités déterminées de manière homogène et qui peut dès lors être combinée avec elles. Tout ceci peut être exprimé par la notion de nombre, à condition de la comprendre dans son sens grec, à savoir comme une entité ou une structure *discrète* composée d'*unités homogènes* et dès lors nécessairement *commensurable* à tous les autres nombres, avec lesquels elle entre dans des rapports *déterminés* qui la définissent par la *place* qu'elle occupe au sein de la série complète à laquelle elle appartient. Cela dit, il semble clair que le nombre soit seulement pris ici comme le *paradigme* des entités exhibant de telles caractéristiques : en effet, Socrate ajoute que le plaisir lui-même appartient au genre de l'*apeiron,* et que dans ce cas, le *peras* consiste en des choses telles que

la loi et l'ordre (νόμος καὶ τάξις) que « la déesse »[75] impose sur son excès et sa perversité (26 b7–10). Certains commentateurs ont trouvé difficile d'accorder ce texte avec la caractérisation mathématique du *peras* qui précède, et ont proposé de lire le texte d'un autre manuscrit qui porte πέρας ἐχόντων ἔθετο plutôt que πέρας ἔχοντ' ἔθετο en 26 b10, ce qui ferait de la loi et de l'ordre des caractéristiques des πέρας ἔχοντα plutôt que des exemples de πέρας ἔχοντα[76]. Cependant, cette lecture n'est guère satisfaisante, car si la loi et l'ordre sont ce que la déesse introduit dans le plaisir afin de supprimer son *apeiria*, ils doivent correspondre au *peras* lui-même, non au résultat de son imposition. De toute façon, elle n'est nullement nécessaire, si l'on se souvient que la véritable définition du *peras* était « tout ce qui met fin à l'opposition mutuelle des contraires et qui, en y introduisant le nombre, les rend commensurables et consonants » (25 d11–e2). Car la loi et l'ordre sont clairement dans ce cas : la fin du *Politique* (305 e8 sq.) est tout entière consacrée à montrer comment la loi met fin à l'opposition entre les « vertus » contraires dans les cités et entrelace les espèces de comportements contraires qu'elles induisent afin de les rendre commensurables et consonantes ; quant à l'ordre, il est presque synonyme du terme grec ἀριθμός[77] et ne devrait dès lors soulever aucun problème. Le fait que de telles déterminations puissent être incluses dans le *peras* montre que les mathématiques sont seulement un *paradigme* des déterminations qui lui appartiennent : le *peras* ne comprend pas seulement les nombres *stricto sensu*, mais tout ce qui se comporte de la même manière, c'est-à-dire tout ce qui apporte la commensurabilité et la consonance entre des choses qui autrement seraient opposées et contraires.

Or il en va de même dans le cas du plaisir, qui, comme nous venons de le voir, est également défini comme un *apeiron*. En effet, contrairement à ce qu'on écrit parfois[78], rien de tout ceci ne doit nous inciter à penser que Socrate se propose d'effectuer un traitement *mathématique* des plaisirs, en définissant certains

---

[75] Nous reviendrons plus loin sur l'identité de cette déesse.

[76] Cf. Striker (1970), pp. 60–61, suivie notamment par Frede (1997), p. 32, n. *ad loc.*

[77] Cf. Burkert (1972), p. 266.

[78] Voir par exemple Frede (1993), p. xxxvii, et Kühn (1999), pp. 92 et 134–138.

d'entre eux—les plaisirs purs—par les rapports mathématiques qui s'y joueraient entre le plaisir et la peine. Une telle interprétation repose sur deux erreurs : tout d'abord, le *peras* n'est pas un rapport mathématique, mais le *terme* d'un rapport mathématique ; ensuite, déterminer le plaisir au moyen d'un tel terme ne signifie pas qu'on lui attribuera littéralement un nombre, mais seulement qu'on établira entre lui et les autres plaisirs ainsi déterminés (ainsi qu'entre lui et les autres composants de la vie mixte) un rapport tel qu'il demeurera stable lorsqu'il leur sera comparé. C'est en ce sens qu'on en chassera l'indétermination véhiculée par le plus et le moins : en effet, un tel plaisir ne se définira plus par sa contrariété avec la peine, comme c'est le cas lorsqu'on dit d'un plaisir qu'il est simplement plus ou moins plaisant (c'est-à-dire moins ou plus pénible) qu'un autre, mais il conservera son identité propre lorsqu'on le comparera aux autres plaisirs ou aux autres composants de la vie bonne. Bien plus, c'est précisément parce qu'il sera ainsi déterminé qu'il pourra être combiné à ces autres composants de manière à constituer un tout harmonieux. Or, d'après ce que nous avons vu dans le cas de la musique, une telle combinaison ne sera possible que lorsque tous les *rapports* entre les différents composants de la vie mixte auront été déterminés. En d'autres termes, les plaisirs purs ne pourront être purs que lorsque le *rang* qu'ils occupent au sein de la vie bonne aura été défini dans ses rapports avec celui de tous les autres composants. Telle sera la fonction de la hiérarchie finale des biens, qui viendra remplacer l'opposition entre le plaisir et l'intelligence impliquée par les tournures comparatives (l'intelligence est *meilleure* que le plaisir) utilisées par Socrate au début du dialogue[79].

En déterminant ainsi le plaisir, nous ne l'affaiblirons pas, mais au contraire nous lui permettrons de révéler pour la première fois son contenu positif. En effet, si le plaisir est par lui-même *apeiron*, cela signifie qu'il ne peut être saisi par l'intelligence qu'une fois qu'il a été déterminé ; en revanche, tant qu'il est laissé à lui-même, il lui échappera toujours. Or pour devenir *conscient* et donc être proprement *ressenti*, le plaisir *doit* être saisissable par l'intelligence (à entendre au sens large). Dès lors, seule l'imposition d'un *peras* sur le plaisir peut en faire un plaisir véritable. C'est exactement

[79] Cf. 11 b9 : τῆς… ἡδονῆς ἀμείνω καὶ λῷω.

ce que dit Socrate : la déesse a imposé un *peras* sur les plaisirs, « et tandis que toi [*scil.* Philèbe], tu dis qu'elle les a ⟨ainsi⟩ affaiblis, moi je dis que tout au contraire, elle les a sauvés » (26 b10–c1). Philèbe définit le plaisir par le plus (et par conséquent également par le moins, qu'il le veuille ou non) qu'il véhicule (27 e7–9), et dès lors, le fait d'en supprimer le plus et le moins signifie pour lui la mort du plaisir ; tandis que pour Socrate, c'est au contraire seulement lorsqu'on lui impose une mesure que le plaisir peut révéler sa véritable nature. En ce sens, la recherche des plaisirs purs n'a rien d'une tentative « moralisatrice » visant à limiter autant que possible le plaisir considéré comme un mal en lui-même : elle cherche au contraire à sauver le plaisir en établissant des plaisirs qui soient véritablement plaisants parce qu'ils échappent à l'action destructrice du plus et du moins.

d. *τὸ μεικτόν*

Dans la mesure où le *peras* ne peut être décrit que par les effets de son action sur l'*apeiron*, les exemples de cette action donnés par Socrate étaient déjà des exemples de mélanges. Cependant, aucun véritable rassemblement n'a été effectué, et Protarque ne comprend toujours pas très clairement ce qu'il faut entendre par ce troisième genre (26 c7). « C'est que tu es troublé par la multitude de la génération (γενέσεως)[80] qui constitue ce troisième genre, admirable ami ! », dit Socrate (26 c8–9). Il lui rappelle ensuite que l'*apeiron* et le *peras* étaient également multiples (πολλά), mais que tous deux pouvaient néanmoins être considérés comme des unités (ἕν) lorsqu'ils étaient marqués par le sceau de leur genre (26 c9–d6)[81]. Il n'y a donc aucune raison de nous inquiéter de la multiplicité de ce troisième genre, et nous devons également le marquer d'un sceau. Toute cette préparation accentue une fois de plus l'aspect *positif* du processus de rassemblement, à savoir l'apposition d'une

[80] Il y a certainement ici un jeu de mots sur γένεσις, qui peut signifier « genèse », « naissance » ou « race », « famille », « lignée ». Le terme français « génération » présente une ambiguïté similaire.

[81] Le contexte oblige à corriger le texte des manuscrits en 26 d4–5 : on ne peut douter que Socrate veuille dire que le *peras* était à la fois un et multiple, comme il l'a déjà annoncé en 23 e3–6 et comme l'indique le simple fait qu'il cherche à en opérer le rassemblement. La correction la plus simple semble l'insertion de ὅτι avant πολλά en d4 proposée par Bury.

marque distinctive qui constitue un genre, par contraste avec une simple énumération d'exemples.

La marque distinctive du mélange proposée par Socrate est la suivante :

> par le troisième, affirme que je veux dire, en posant cela comme unité, tout ce qui naît (ἔκγονον) de ces ⟨deux premiers genres⟩, et qui est une venue à l'être (γένεσιν εἰς οὐσίαν) résultant des mesures accomplies avec l'aide de la limite (ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων). (26 d7–9)

L'expression γένεσις εἰς οὐσίαν (« venue à l'être ») sera remplacée par γεγενημένη οὐσία (« être advenu ») en 27 b8–9, ce qui semble identifier le troisième genre au *résultat* du processus de venue à l'être plutôt qu'au processus lui-même[82]. Le fait que seule cette seconde expression soit explicitement identifiée à celle de « mélange », ainsi que l'utilisation du terme ἔκγονον dans le passage cité ci-dessus, suggère qu'elle est plus correcte que la première. De ce point de vue, l'accent mis sur la γένεσις dans le passage précédent a peut-être pour but de préparer la transition avec le quatrième genre, à savoir la *cause* de cette γένεσις[83]. Quoi qu'il en soit, on peut également maintenir que l'ambiguïté est intentionnelle : en réalité, la différence explicite entre γένεσις et οὐσία ne sera faite que plus tard dans le dialogue, dans un passage dont la liaison intime avec celui-ci n'a pas été suffisamment reconnue (53 d3–54 c12 ; voir déjà 32 b3). Comme nous le verrons, le but de ce passage ultérieur sera précisément de séparer les deux moments de la γένεσις εἰς οὐσίαν et d'établir que seule l'οὐσία appartient à la classe du bien, c'est-à-dire au troisième genre.

La signification et les implications de l'expression γένεσις εἰς οὐσίαν sont débattues. Selon une première tendance interprétative, cette expression serait incompatible avec l'opposition entre *genesis* et *ousia* que l'on trouve dans des dialogues généralement considérés comme antérieurs et serait donc le signe d'une « révolution », au moins terminologique[84]. Une interprétation plus modérée consiste à dire qu'en tout cas, la *genesis* reçoit ici

---

[82] Sur ce problème, voir Kühn (1999), pp. 140–145.
[83] Kühn (1999), pp. 141–142 ; cf. Frede (1997), p. 197.
[84] Cf. Kucharski (1949), pp. 316–317 ; Owen (1953), p. 322, n. 2 ; Shiner (1974), pp. 43–48 ; Van Riel (à paraître).

pour la première fois une signification positive et un statut ontologique[85]. D'autres commentateurs ont tenté de montrer que le terme οὐσία ne signifiait encore rien par lui-même, puisqu'il était déjà souvent utilisé en connexion avec des choses soumises à la *genesis* dans des dialogues dont l'antériorité est généralement admise : lorsque Platon veut souligner l'opposition entre *genesis* et *ousia*, il ajoute toujours des qualifications supplémentaires—comme il le fait d'ailleurs dans d'autres parties du *Philèbe* lui-même, où il maintient clairement cette distinction (voir en particulier 58 a1–59 d6)[86]. Mais le problème semble mal posé. En effet, la question n'est pas : « la *genesis en général* reçoit-elle un nouveau statut dans ce passage ? », mais bien : « *de quelle espèce* de *genesis* est-il question ici ? ». Car le *Philèbe* lui-même semble bien partager une conception « héraclitéenne » de la *genesis* comme flux incessant, ou du moins il refuse explicitement de se lancer dans une controverse contre cette conception (cf. 43 a1–10) ; mais il est évident que ce n'est pas à cette espèce de *genesis* que le présent passage fait allusion. Au contraire, la γένεσις εἰς οὐσίαν est une *genesis stabilisée*, et la γεγενημένη οὐσία qui en résulte un être qui, bien qu'il appartienne au monde du devenir, conserve son identité et est caractérisé par sa régularité, comme le manifeste l'exemple des saisons—et ce, grâce aux déterminations mathématiques qui sont introduites en lui[87]. De ce point de vue, il est intéressant de noter qu'un certain nombre d'occurrences du terme οὐσία en relation avec la *genesis* dans les Dialogues interviennent dans le contexte de la *production*, l'exemple le plus éloquent étant l'usage de l'expression κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν dans le *Politique* (283 d8–9) pour caractériser la juste mesure conçue comme règle de production (cf. 284 a5–b2, 284 c1, 284 d4–9)[88]. La juste mesure correspond à ce qui dans le devenir *est* nécessaire, la nécessité étant ici à comprendre en un sens tout à fait positif,

[85] Cf. Natorp (1994), p. 325 ; Burnet (1914), pp. 331–332 ; Robin (1997), pp. 113–114.

[86] Cf. Grube (1935), p. 303 ; Diès (1941), pp. XXVIII–XXIX ; Hackforth (1972), p. 49, n. 2 ; Cherniss (1957), pp. 353–354 ; Guthrie (1978), p. 232 ; Benitez (1989), pp. 92–108 ; Pradeau (2002), pp. 250–252, n. 74.

[87] Pour des positions similaires, voir Rougier (1914), pp. 308–309 ; Friedländer (1969), p. 324 ; Kausch (1999), pp. 158–159.

[88] Benitez (1989), pp. 99–100, cite deux autres passages dans lesquels l'*ousia* est le résultat d'une production : *Banquet*, 205 b8–c2 (où τὸ ὄν est utilisé à la place de οὐσία) et *Sophiste*, 219 b4–6.

proche de celui qui est à l'œuvre dans les mathématiques, et non au sens de la nécessité du *Timée*[89]. Dans le *Philèbe* également, comme nous allons le voir très bientôt, la γεγενημένη οὐσία est le résultat d'une production. Et dans la mesure où le schème de la production est utilisé par Platon pour rendre compte de la participation, cela suggère que ce qui appartient au troisième genre participe à l'intelligible: c'est pour cette raison que la γεγενημένη οὐσία est une *ousia.* L'expression γεγενημέναι οὐσίαι ne se réfère donc pas aux choses sensibles en tant que telles, mais aux choses sensibles *dans la mesure où elles participent à l'intelligible.* C'est ce qui explique que les membres de ce troisième genre qui sont cités ne ressemblent pas à des individus sensibles, mais plutôt à des « types » non dénombrables, comme certains commentateurs l'ont fait remarquer[90]: cela ne signifie pas que les membres de ce genre ne puissent être des choses particulières—le simple fait qu'ils soient désignés par l'expression γεγενημέναι οὐσίαι suggère le contraire[91]—, mais simplement que celles-ci n'appartiennent pas à ce genre *en tant que choses particulières,* mais seulement *en tant qu'elles participent à l'intelligible,* bref en tant qu'elles appartiennent à leur espèce. Le mélange est dès lors le lieu où la dialectique et la réalité sensible se rencontrent, et le lieu où le passage de l'un à l'autre est rendu possible[92]. Mais une fois de plus, nous ne pourrons apporter toute la lumière sur ce point qu'à la fin de ce chapitre.

Cette définition du troisième genre par le sceau de la γένεσις εἰς οὐσίαν soulève deux problèmes supplémentaires, qui vont nous mener au quatrième genre.

Tout d'abord, avec cette expression, il semble que nous passions de l'épistémologie à l'ontologie: pour la première fois, nous rencontrons quelque chose qui paraît avoir une existence phénoménale, indépendamment de l'intelligence qui la pense. Comme nous l'avons vu, tel n'était pas le cas de l'*apeiron* et du *peras,* dont la signification dépendait intimement de l'intelligence: l'*apeiron* était ce qui échappait à l'intelligence, et le *peras,* ce qui la fixait au

---

[89] Cf. la distinction entre nécessité divine et nécessité humaine en *Lois,* VII, 818 a6–e2.

[90] Voir en particulier Davis (1979), pp. 125–126; Mitsis (1987), p. 73.

[91] D'où la proposition de Ritter (1923), p. 172, de comprendre, par exemple, « santé » comme équivalent à « corps sain » dans ce passage.

[92] Comme l'a bien vu Kausch (1999), pp. 158–159.

moyen d'une détermination définie. Comment expliquer que ce qui était exprimé en des termes purement épistémologiques soit désormais rapproché d'un processus de production ? Comment pouvons-nous comprendre que le « mélange » de ces deux catégories, qui ne représentent rien de plus que des *moments d'un processus de pensée*, donne lieu à des entités qui semblent avoir quant à elles une existence phénoménale ? Bien plus, nous ne pouvons comprendre ce « mélange » par référence à un mélange de choses ayant déjà une existence phénoménale par elles-mêmes, puisque l'existence phénoménale ne commence qu'avec le troisième genre[93]. Le problème est donc le suivant : comment est-il possible que ces deux premiers genres, qui n'ont aucune existence phénoménale par eux-mêmes, donnent lieu à quelque chose qui *a* une existence phénoménale lorsqu'ils sont « mélangés » ? Et dans ces conditions, comment doit-on comprendre le terme γένεσις ? Il ne peut se référer à un devenir « phénoménal », c'est-à-dire au devenir qui caractérise les phénomènes eux-mêmes, puisqu'il s'agit précisément du processus qui *conduit* à la constitution de tels phénomènes. Comment fonctionne alors ce processus d'imposition d'un *peras* sur un *apeiron* ? C'est seulement en investiguant la cause du mélange que nous obtiendrons une réponse à ces questions.

Un deuxième problème longuement débattu dans la littérature secondaire concerne le statut des mélanges. Devons-nous comprendre que tous les mélanges sont bons, comme le suggèrent les exemples que choisit Socrate, ou que certains d'entre eux sont mauvais ? Bien que la seconde interprétation soit parfois soutenue[94], elle semble clairement réfutée par le texte : Socrate dit explicitement que des choses mauvaises telles que la maladie, le froid hivernal ou les plaisirs excessifs appartiennent au genre de l'*apeiron* et non à celui du mélange (cf. 25 e7–8, 26 a6–8, 26 b7–10, 27 e5–28 a4, 31 a8–10, 41 d8–9). Bien plus,

[93] Cette observation a conduit certains commentateurs à condamner le terme μεικτόν comme inapproprié. Voir notamment Gadamer (1994a), pp. 204–205, et Klein (1971–1972), p. 168. Cependant, si Socrate l'utilise, c'est parce qu'il lui permet de comparer la vie mixte à la classe mixte, et dès lors d'instituer un sens du terme « mélange » qui mène à une nouvelle compréhension de la vie mixte.

[94] Voir par exemple Jackson (1882), p. 277 ; Waterfield (1982), pp. 44–46 ; Sayre (1987), pp. 57–58 ; Hampton (1990), pp. 44–45 ; Migliori (1993), pp. 157–158 et 186 ; Ide (2002), pp. 271–272.

cette interprétation oublie que le but de la division quadripartite dans le cours du dialogue est précisément de fournir une explication de toutes les *bonnes* choses qui puisse être appliquée à la vie bonne elle-même[95]. D'ailleurs, Socrate dit explicitement que les membres du troisième genre sont bons et beaux (cf. 26 b1, 6, 7). On ne peut en douter : le troisième genre ne comprend que des *bons* mélanges ; quant aux choses telles que la maladie, le froid hivernal ou les plaisirs excessifs, elles appartiennent à l'*apeiron*. Le problème est qu'il est difficile de voir pourquoi, par exemple, une « mauvaise » fièvre de 41 °C serait moins parfaitement déterminée qu'une « bonne » température de 37°C. De la même manière, ne peut-on pas dire que le gel, même excessif, correspond à une température tout aussi déterminée que celle correspondant à des conditions météorologiques plus favorables ? Depuis H. Jackson, des trésors d'ingéniosité ont été déployés pour contrer cette difficulté. Mais à nos yeux, la plupart de ces tentatives ont pour défaut commun de se concentrer presque exclusivement sur les trois premiers genres pour y chercher la solution—qu'elles découvrent le plus souvent dans le *peras*, en distinguant entre les limites conformes à la juste mesure et celles qui n'y sont pas conformes, ou parfois dans le mélange lui-même, en distinguant entre bonnes et mauvaises combinaisons d'*apeiron* et de *peras*[96]. Or ces tentatives de localiser la cause de la bonté des mélanges dans l'un des trois premiers genres ne s'accordent pas du tout avec ce que dit Socrate, ni avec l'intention dans laquelle toute cette division quadripartite a été introduite, qui était précisément de montrer que la cause de la bonté de ce mélange qu'est la vie mixte est l'intelligence (cf. 22 d1–e3), dont nous verrons qu'elle relève précisément du genre de la *cause*. La cause n'est pas seulement cause du mélange : elle doit également être cause de

[95] Ce but a en revanche été très bien repéré par Cooper (1977), pp. 329–330.

[96] La première solution est adoptée de différentes manières par Jackson (1882), pp. 277–282 ; Ritter (1923), p. 172, n. 1 ; Taylor (1948), p. 415, et (1956), pp. 39–40 ; Cooper (1968) ; Moravcsik (1979), pp. 95–98 ; Sayre (1983), pp. 158–161, et (1987), pp. 57–58 ; Davidson (1990), pp. 160, 166–168, 193–194 et 206–247 (mais cf. pp. 261–287) ; Frede (1997), pp. 192, 198 et 201–202 ; Kühn (1999), pp. 128–129. La seconde est celle de Striker (1970), pp. 66–69, suivie par Löhr (1990), pp. 233–234. Les deux interprétations reviennent finalement au même, sinon que la seconde insiste sur le fait qu'il faut partir du mélange pour déterminer le *peras* que l'on doit utiliser dans tel cas particulier (ce qui expliquerait 25 d5 sq.).

la *bonté* du mélange. Dès lors, si nous voulons comprendre pourquoi seuls les bons mélanges appartiennent au troisième genre, nous devons ici encore nous tourner vers le quatrième genre.

e. *ἡ αἰτία*

Le genre de la cause n'a pas reçu l'attention qu'il mérite de la part des commentateurs. On est allé jusqu'à mettre sa pertinence en doute : même P. Natorp éprouve des difficultés à comprendre son utilité[97], tandis que J. Klein considère que son introduction est purement parodique[98] ; et les autres interprètes n'ont généralement pas grand-chose à en dire[99]. Pourtant, ce genre constitue certainement l'ajout le plus remarquable de Platon au système pythagoricien[100], ce qui suggère déjà qu'il en fonde une complète réinterprétation. De plus, la solennité avec laquelle il est traité, en particulier dans le passage cosmologique qui suit, montre son importance. Enfin, comme nous l'avons vu, c'est précisément afin de déterminer la cause du mélange et de sa bonté que la division quadripartite a été introduite. Nous allons tenter de montrer que ce quatrième genre est effectivement le plus important de tous, et que son introduction permet d'éclairer toute la division ainsi que les problèmes qui subsistent. D'ailleurs, nous devrions déjà nous y attendre d'un point de vue purement dialectique : en effet, dans le cas du procédé qui remonte de l'*apeiron* à l'un, c'est seulement une fois que la division est *complète* et que toutes les espèces ont été situées les unes par rapport aux autres que cette division prend son sens, en nous permettant de comprendre le *rapport* sous lequel elle a été effectuée et d'atteindre une pleine détermination du genre lui-même.

La description de ce quatrième genre se déroule en quatre étapes. Tout d'abord, Socrate fait accepter à Protarque le principe général de la causalité : tout ce qui advient (πάντα τὰ γιγνόμενα) advient nécessairement sous l'action d'une certaine cause (26

[97] Cf. Natorp (1994), pp. 327sq.

[98] Klein (1971–1972), pp. 165, 169, 181–182.

[99] Les rares exceptions sont Rettig (1866) et (1878) ; Davidson (1990), pp. 247–294 ; Hazebroucq (1999).

[100] Comme le remarquait déjà Thompson (1882), pp. 20–21. Voir également Burkert (1972), p. 89, qui considère que le troisième genre est également une innovation de Platon. Le fragment 2 de Philolaos suggère toutefois le contraire, si du moins il est authentique (cf. Huffman (2001), p. 75).

e2–5 ; comparer *Hippias majeur*, 296 e8–297 b1 ; *Timée*, 28 a4–6). Il opère ensuite une assimilation entre la cause (τὸ αἴτιον) et le producteur (τὸ ποιοῦν), d'une part, et entre ce qui advient (τὸ γιγνόμενον) et ce qui est produit (τὸ ποιούμενον), d'autre part (26 e6–27 a4; cf. *Banquet*, 205 b8–c2 ; *Sophiste*, 265 b8–10). Le devenir (γένεσις) est ainsi pensé sur le modèle de la production (ποίησις). Cette assimilation permet à Socrate de faire un pas supplémentaire : le producteur conduit (ἡγεῖται) toujours par nature ce qui est produit, qui par conséquent le suit (ἐπακολουθεῖ) ; et la cause n'est pas identique (οὐ ταὐτόν) à ce qui est à son service (τὸ δουλεῦον) pour le devenir (εἰς γένεσιν), à savoir les « composants » du mélange, l'*apeiron* et le *peras* (27 a5–10)[101]. Socrate peut donc conclure : la cause est différente des trois premiers genres et doit être considérée comme un quatrième genre (27 a11–b3).

De nombreux commentateurs ont compris ce passage comme une description de la cause efficiente[102]. Mais une fois de plus, ce rapprochement avec la problématique aristotélicienne des causes ne permet pas de saisir la spécificité du genre platonicien. Car s'il est certain que la cause dont il s'agit ici est bien cause du *devenir* en tant que tel (cf. τήν… τῆς μείξεως αἰτίαν καὶ γενέσεως, 27 b9), et ne peut dès lors nullement être confondue avec ces causes « logiques » que sont les Idées[103], elle ne correspond pas pour autant à *n'importe quelle* cause efficiente au sens d'Aristote. Socrate s'est bien plutôt attaché à l'interpréter comme une cause *productive*, caractérisée par son antériorité sur son produit—le mélange—et son autorité sur les « composants » de ce mélange. Il la nomme τὸ δημιουργοῦν (27 b1), appellation qui connote non seulement l'efficience, mais également la puissance d'ordonner

[101] En 27 a8–9, nous transformons la réplique de Socrate en une question et lisons : ἄλλο ἆρα καὶ οὐ ταὐτὸν αἰτία τ' ἐστὶ καὶ τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ;. Nous avons justifié cette lecture dans Delcomminette (2005b).

[102] En réalité, le fait que Socrate distingue quatre genres a même conduit certains commentateurs à les faire correspondre un à un aux quatre causes aristotéliciennes : voir par exemple Poste (1860), pp. 40–41, Bury (1897), pp. xliv–lii, ainsi que, plus récemment et de manière plus nuancée, Mattéi (2004). Nous avons déjà insisté sur ce que l'assimilation de l'*apeiron* à la matière a d'erroné ; quant à celle du *peras* à la forme, nous y reviendrons plus loin.

[103] Confusion que commet Zeller (1889), pp. 691–698, qui considère que puisque les Idées sont qualifiées de causes dans le *Phédon*, elles doivent appartenir à ce quatrième genre du *Philèbe*. Nous reviendrons sur la distinction entre causalité logique et causalité productive dans le Chapitre XVI.

et d'organiser[104]. Si l'on ajoute à cela le fait que cette cause est cause du mélange d'*apeiron* et de *peras*, catégories qui n'ont de sens que relativement à l'intelligence, on comprend déjà qu'elle est nécessairement intelligente.

Comment agit une telle cause ? Socrate la qualifie de démiurge non seulement du genre mixte, mais *des trois autres genres*[105]. Il ne peut certes vouloir dire qu'elle produit les deux premiers genres de la même manière qu'elle produit le troisième, sans quoi ceux-ci correspondraient également à ce qui est produit plutôt qu'à ce à partir de quoi il est produit. Sa pensée s'éclaire lorsqu'on rapproche cette déclaration d'une autre qu'il émet à la fin du dialogue, et selon laquelle un démiurge produit quelque chose *à partir* des ingrédients qu'il doit mélanger et *en* eux[106]. La cause productive ne crée pas son produit à partir de rien, mais à partir de composants qui lui sont déjà donnés et qu'elle *organise*[107]. Il faut cependant aller plus loin. En effet, cette interprétation risque de suggérer que ce processus productif se réduirait à un assemblage de choses qui lui préexisteraient en tant que telles. Or les composants du mélange dont il est ici question ne sont pas des « choses », mais les *moments* d'un processus de pensée qui s'avère à présent également être un processus productif. L'*apeiron* correspond à l'état dans lequel les « choses » apparaissent à l'intelligence productive avant qu'elle les détermine, et le *peras*, à cette activité de détermination elle-même, qui donne lieu au mélange. Si la cause peut être dite présente dans les trois autres genres[108], c'est parce qu'elle est le *point de vue* à partir duquel se détermine la signification de chacun de ces genres : tous n'ont de sens qu'en tant qu'ils sont intégrés dans ce processus de production[109].

---

[104] Voir les remarques de Benitez (1989), pp. 84–85, et de Hazebroucq (1999), pp. 182–186 ; et, sur la différence entre la cause démiurgique platonicienne et la cause efficiente aristotélicienne, DeLacy (1939), p. 112.

[105] Cf. 27 b1 : τό… πάντα ταῦτα [*scil.* πάντα τὰ τρία… γένη, 27 a11–12] δημιουργοῦν.

[106] Cf. 59 d10–e2 : τὸ μὲν δὴ φρονήσεώς τε καὶ ἡδονῆς πέρι πρὸς τὴν ἀλλήλων μεῖξιν εἴ τις φαίη καθαπερεὶ δημιουργοῖς ἡμῖν ἐξ ὧν ἢ ἐν οἷς δεῖ δημιουργεῖν τι περακεῖσθαι….

[107] Cf. Hazebroucq (1999), pp. 185–186.

[108] Cf. 30 a10–b1 : τὸ τῆς αἰτίας γένος ἐν ἅπασι [*scil.* πέρας καὶ ἄπειρον καὶ κοινόν, 30 a10] τέταρτον ἐνόν.

[109] Cette interdépendance des quatre genres est soulignée à juste titre par Ritter (1923), p. 184. Nous ne pouvons cependant pas le suivre lorsqu'il écrit que chaque Idée *en tant que telle* peut être assignée à un de ces quatre moments—

Quelque chose ne peut être décrit comme un *apeiron* qu'en tant qu'il est considéré du point de vue de l'intelligence productive, à savoir en tant que quelque chose qui échappe à cette dernière, et le *peras* n'est rien de plus que l'action déterminante de cette intelligence. En ce sens, la cause est la condition de possibilité des trois autres genres. Mais bien entendu, cela ne signifie nullement qu'elle produise la *matérialité* des choses subsumées sous l'*apeiron*: elle est seulement responsable du fait que celles-ci sont considérées *comme apeira*. Par exemple, l'intelligence productive n'est pas la cause de la fièvre en tant que telle, car la fièvre n'est précisément pas un produit, comme nous allons le voir; mais en la considérant comme le premier moment d'un processus de production, elle est responsable du fait que la fièvre lui apparaît comme un *apeiron*, et dès lors comme *déterminable* et comme appelant la détermination. Ce processus est donc très différent de la procession néoplatonicienne, puisque la cause n'est ici nullement responsable de la « matière » de ses déterminations, mais seulement du fait que celle-ci lui apparaît indéterminée et suscite dès lors son activité déterminante.

Ces remarques suggèrent déjà en quel sens toute cette division quadripartite applique strictement les règles prescrites par la méthode divine, selon lesquelles un genre donné doit être divisé selon un nombre, c'est-à-dire sous un certain rapport et de manière régulière, ordonnée et exhaustive, afin de déterminer les espèces et de les rendre commensurables. Étant donné que la division quadripartite applique le procédé « inverse », tant le genre de départ que le rapport sous lequel il est divisé ne peuvent recevoir leur pleine détermination qu'à l'issue du processus. Le rassemblement initial a opéré une première délimitation du champ dans lequel devaient s'opérer les divisions subséquentes : il s'agissait de « tout ce qui est maintenant dans l'univers ». Mais sous quel *rapport* allait-il être divisé ? Nous pouvons à présent répondre à cette question : sous le rapport d'un processus de production intelligente. Les espèces sont ordonnées en fonction de leur proximité avec l'intelligence productive, depuis la plus distante (l'*apeiron*)

---

une interprétation à laquelle il est conduit par l'identification qu'il opère entre l'Idée et un « contenu de pensée » (« *Vorstellungsinhalt* », p. 183), qui ne peut dès lors être séparé de l'acte de la pensée qui lui donne naissance.

jusqu'à l'intelligence productive elle-même[110]. Cette division est exhaustive, d'une part parce que rien ne peut être plus éloigné de l'intelligence productive que l'*apeiron* et que rien ne peut en être plus proche qu'elle-même, et d'autre part parce qu'aucun autre moment ne peut être découvert entre eux sinon le *peras* et le mélange. Il ne peut y avoir que quatre espèces : l'indétermination, sa détermination, le résultat de cette détermination, et sa cause. Tout ce qui appartient à l'univers de Platon doit pouvoir trouver sa place dans cette division, y compris les expériences humaines, comme le reste du dialogue le manifestera clairement. Bien entendu, cette exhaustivité n'est valable que pour ce niveau de division, car les quatre espèces peuvent elles-mêmes être subdivisées ; mais la garantie de la validité de cette division est qu'elle est régulière, c'est-à-dire qu'elle opère toutes les distinctions pertinentes relevant du même niveau. Bien plus, cette exhaustivité ne vaut que pour ce *rapport* de division : nous aurions très bien pu imaginer d'autres divisions de « tout ce qui est maintenant dans l'univers » sous d'autres rapports. L'ordre et l'exhaustivité conditionnent la détermination de chacune des espèces, raison pour laquelle nous ne pouvons comprendre pleinement celles-ci qu'à présent que le quatrième genre a également été déterminé. Et la division les a rendues commensurables : des choses qui auparavant paraissaient seulement contraires les unes aux autres partagent à présent une détermination commune, à savoir le fait de correspondre aux moments d'un processus de production ; et c'est précisément ce qui nous permet de les intégrer au sein d'un processus unique. Tout ceci implique également que le genre lui-même a désormais reçu une détermination plus précise : « tout ce qui est maintenant dans l'univers » a été analysé comme correspondant aux *moments d'un processus de production*. Le recouvrement extensionnel de ces deux caractérisations est essentiel, car il implique que l'univers physique platonicien dans son ensemble peut être analysé en fonction du modèle de la production : tout ce qu'il inclut est soit en attente d'être déterminé, soit une détermination, soit le résultat d'une détermination, soit une cause de détermination. La division quadripartite est une

[110] Pour une tentative différente de découvrir un ordre dans la division quadripartite, voir Boussoulas (1952), pp. 60–71, qui se permet cependant de transformer l'ordre suivi dans le texte (et confirmé en 27 b7–c1).

parfaite application de la méthode divine, et Socrate peut dès lors résumer les résultats de toute cette investigation en assignant à chaque espèce un nombre qui détermine la place qui lui échoit (27 b7–c1).

Revenons à présent au problème des « mauvais mélanges » et examinons comment ces explications peuvent l'éclairer. La description du quatrième genre nous a appris que toute la division quadripartite décrivait un processus *productif* et non simplement *cognitif*. Ce qui fait de quelque chose un mélange d'*apeiron* et de *peras* n'est donc pas le fait que *nous* puissions le *considérer* comme tel, mais le fait qu'il *résulte* de l'imposition d'un *peras* sur un *apeiron* par une cause productive. Ce point crucial, souvent négligé, est déjà suggéré par le fait que la discussion du troisième genre est dès le début placée sous les auspices des dieux. Socrate a besoin de l'aide d'un dieu pour connaître l'*idea* du mélange, et il va jusqu'à prier pour l'apprendre (25 b5–c3) ; et après avoir fourni plusieurs exemples de mélanges, il insiste sur le fait que c'est « la déesse elle-même » qui impose le *peras* sur l'*apeiron* (26 b7–c1). L'identité de cette déesse est discutée ; on y voit souvent une référence à Aphrodite ou à sa fille Harmonia. Mais comme l'écrit à juste titre R. Hackforth, ce qui importe avant tout est qu'elle remplit la fonction de la cause et annonce le rôle de l'intelligence productive[111]. Si le troisième genre ne peut être révélé que par un mélange des deux premiers, il présuppose déjà le quatrième : le mélange ne peut être séparé de sa cause, il peut seulement être compris en adoptant le point de vue de son producteur.

Dans ces conditions, on comprend que la question des « mauvais mélanges » ne se pose plus : car ces prétendus « mauvais mélanges », par exemple la maladie ou le froid hivernal, ne sont pas des mélanges du tout, comme le dit et le répète Socrate. En effet, ils ne *résultent* pas de l'imposition d'un *peras* sur un *apeiron* ; au contraire, comme un passage ultérieur l'implique clairement, ils résultent de la *dissolution* d'un tel mélange (cf. 31 d4–32 b5). Le fait que *nous* puissions assigner un degré déterminé à une fièvre particulière, par exemple, n'en fait pas pour autant un mélange : c'est seulement un moyen de déterminer *notre pensée.*

[111] Hackforth (1972), p. 48, n. 3.

Cela ne contredit pas du tout le fait que la fièvre soit en elle-même indéterminée et appartienne au premier genre ; car en elle-même, elle doit être considérée du point de vue de la cause *productive* et non du point de vue d'une intelligence extérieure. La différence entre la bonne température et la fièvre est dès lors à chercher dans leur *cause* : la cause de la première est le quatrième genre, la cause du mélange, tandis que celle de la seconde correspondrait au cinquième genre, à savoir la cause de la διάκρισις (cf. 23 d9–10)[112]. Cependant, on comprend que Socrate dise qu'il n'a pas besoin de ce cinquième genre (23 d11–e1) : en effet, comme le fait qu'elles soient nommées *apeira* le manifeste clairement, des choses mauvaises telles que la maladie ou le froid hivernal ne résultent pas d'une cause positive, mais seulement de l'*absence* de l'action d'une intelligence productive[113]. Cela devient plus clair encore si nous nous souvenons que l'*apeiron* correspond à tout ce qui échappe à l'intelligence—mais nous pouvons à présent ajouter : non pas à l'intelligence dans sa fonction purement cognitive, mais dans sa fonction *productive*[114]. *L'*apeiron *est tout ce que l'intelligence ne produit pas.* Il peut avoir deux origines : quelque chose peut être *apeiron* soit parce qu'il n'a pas encore reçu de *peras*, soit parce que l'intelligence a cessé de lui imposer son *peras* et l'a abandonné à son propre sort[115]. À ces deux situations, deux types de productions différentes doivent s'appliquer : la produc-

---

[112] La tentative la plus notable de donner un sens à ce cinquième genre, celle de Robin (1931), le comprend dans un sens purement cognitif, à savoir comme la puissance discriminante de la dialectique (voir les interprétations similaires de McGinley (1977), pp. 33–34 et 48–49, et de Letwin (1981), p. 188). C'est ce qui a conduit Boussoulas (1952), pp. 69–71, à considérer qu'il ne serait pas, en réalité, différent du quatrième genre. La comparaison opérée par Poste (1860), pp. 30–31, entre ce cinquième genre et le νεῖκος d'Empédocle nous paraît beaucoup plus pertinente (voir aussi Hackforth (1972), p. 44, n. 1). Dans le même esprit, Pradeau (2002), p. 248, n. 56, l'identifie à la nécessité du *Timée*.

[113] Ce point avait déjà été bien vu par Ritter (1923), p. 174, n. 1, et par Hackforth (1972), p. 44, n. 1. Cf. *Cratyle*, 416 c10–11 : tout ce que l'intelligence accomplit doit être loué, tout ce qu'elle n'accomplit pas doit être blâmé. On peut faire remonter cette conception au moins jusqu'à *Euthydème*, 280 d7–281 e5.

[114] Nous allons voir que la connaissance elle-même peut néanmoins être considérée comme un cas de production—production de connaissance, toutefois, et non de l'objet connu lui-même.

[115] La première situation peut être rapprochée du chaos initial du *Timée* (52 d4–53 b5) ; la seconde, de l'âge de Zeus du mythe du *Politique* (cf. 273 d6–e1, où le cosmos est dit se dissoudre finalement « dans la mer sans limite (ἄπειρον) de la dissemblance » lorsque le démiurge cesse de s'en occuper).

tion d'un nouveau produit, d'une part, et la restauration d'un produit endommagé, d'autre part[116].

Il ne peut y avoir de « mauvais mélanges », parce que ce qui paraît relever de cette catégorie n'est tout simplement pas un mélange : il ne résulte pas de l'imposition d'un *peras* sur un *apeiron*. Tous les mélanges sont bons, parce qu'ils sont produits par une intelligence[117]. Mais comment comprendre cela ? Pourquoi l'intelligence ne pourrait-elle pas produire des « mauvais mélanges », c'est-à-dire des produits qui, bien que déterminés par des nombres et des mesures, ne respectent cependant pas la *juste* mesure ? On pourrait certainement répondre que dans la mesure où la cause productive est intelligente, elle prend nécessairement les Idées comme paradigmes, et dès lors ne peut produire que quelque chose de bon (cf. *Timée*, 28 a6–b2). Mais il est également possible de démontrer cela sans rien présupposer d'autre que les quatre genres qui viennent d'être décrits. En effet, nous avons vu qu'il y a deux manières d'être *apeiron* : être « plus *x* » et être « trop *x* ». Le responsable de l'indétermination est dans les deux cas la contrariété entre le plus et le moins, qui dans le premier cas se produit parce que « plus *x* » signifie « plus *x* que le moins *x* », et dans le second, parce que « trop *x* » signifie « plus *x* que la juste mesure », cette dernière étant également « moins *x* » que le « trop *x* ». Or si le but de l'activité déterminante de l'intelligence productive est de supprimer cette contrariété du plus et du moins, elle doit éviter les *deux* cas et ne peut produire que quelque chose qui non seulement est déterminé par un nombre ou par une mesure, mais respecte également la *juste* mesure. En réalisant quelque chose qui serait « déterminé » par une autre détermination que la détermination correcte, l'intelligence productive n'accomplirait tout simplement pas son œuvre de détermination, puisqu'elle laisserait subsister un « plus » ou un « moins » dans son prétendu produit—qui serait plus ou moins que la juste mesure—, qu'elle ne ferait dès lors pas échapper à l'*apeiron*. Le simple fait que l'activité de l'intelligence productive consiste en la détermination de l'indéterminé suffit donc à démontrer qu'elle ne peut effectuer que des déterminations

---

[116] Cf. 30 d2–3, où cette distinction est exprimée par les termes συντιθὲν καὶ ἀκούμενον et illustrée par la distinction entre exercice physique et médecine.

[117] Comparer Harte (2002), pp. 210–212.

correctes[118]. Non seulement il n'y a aucune confusion entre les deux types de mesures du *Politique*, mais leur interprétation commune en termes de plus et de moins est ce qui nous permet de comprendre pourquoi une production accomplie par une intelligence peut seulement faire advenir une chose bonne : parce que cette intelligence, en tant que cause de la détermination de l'indéterminé, ne peut produire que quelque chose d'absolument déterminé, c'est-à-dire qui ne possède ni « plus » ni « moins », que ce soit par comparaison avec son contraire ou par comparaison avec la juste mesure. Il en va de même pour la commensurabilité (συμμετρία), qui en soi désigne le simple fait que les parties d'un tout possèdent une mesure commune et peuvent entrer dans des rapports déterminés les unes avec les autres, mais qui *par là même* implique que chacune ait la mesure *qui lui convient* relativement à toutes les autres parties, sans quoi l'indétermination rejaillirait sous forme de trop et de trop peu[119]. Seules les choses dotées de telles caractéristiques peuvent véritablement être dites résulter de l'activité déterminante de la cause et appartenir au troisième genre.

Par conséquent, nous pouvons être d'accord avec les commentateurs qui pensent que le troisième genre ne contient que les mélanges d'*apeiron* et d'un *peras* conformes à la juste mesure, ainsi qu'avec ceux qui disent qu'il ne contient que les *bonnes* combinaisons ; mais notre interprétation diverge sur deux points connexes : premièrement, l'assomption presque universelle, et pourtant contraire aux propres mots de Socrate, selon laquelle il pourrait y avoir quelque chose comme un mauvais mélange, même s'il ne pouvait être nommé ainsi, et résultant soit d'une mauvaise combinaison, soit de l'imposition d'une mesure qui

---

[118] Cette interprétation ne contredit donc pas le fait que la santé soit dite résulter de « l'association correcte » (ἡ… ὀρθὴ κοινωνία, 25 d7) du *peras* à la maladie : certes, le mélange consiste en la combinaison correcte d'*apeiron* et de *peras* ; mais dans la mesure où elle est accomplie par une intelligence productive, cette combinaison ne peut être que correcte.

[119] Dès lors, s'il est vrai que la *symmetria* a deux sens — (1) la commensurabilité, c'est-à-dire le simple fait que des choses partagent une mesure commune, et (2) ce qu'on appelle souvent la « proportion » ou l' « harmonie », c'est-à-dire le *bon* rapport entre des choses —, cela n'implique pas qu'il soit impossible de faire dériver l'un de l'autre, contrairement à ce qu'écrit Joubaud (1999), p. 33, n. 1. Le rapport entre ces deux sens est parallèle à celui qui existe entre les deux sens de la mesure. C'est pourquoi nous traduirons toujours le terme συμμετρία par « commensurabilité », étant entendu qu'il inclut les *deux* sens.

n'est pas la juste mesure ; deuxièmement, la supposition tout aussi répandue que la cause de la bonté du mélange pourrait être découverte soit dans le second soit dans le troisième genre. En réalité, ce qu'on entend généralement par l'expression « mauvais mélange » n'est pas un mélange, mais appartient à l'*apeiron* de la même manière que n'importe quel autre membre de ce genre. Une fièvre de 41 °C ne résulte pas de l'imposition de la (mauvaise) limite « 41 » sur le plus chaud, mais de la dissolution de la température correcte, à savoir, dans le cas du corps humain, 37 °C ; elle est donc *apeiron*, parce qu'elle échappe à la saisie de l'intelligence productive, qui ne peut appliquer et maintenir que la mesure *correcte*. La cause de la bonté du mélange n'est pas à chercher dans la nature du *peras* ni dans celle du mélange, mais seulement dans l'intelligence productive, qui choisit la mesure correcte pour produire le mélange correct. Si tous les mélanges sont bons, c'est certainement parce qu'ils sont bien combinés et respectent la juste mesure ; mais la raison en est qu'ils sont les produits d'une cause dont la fonction est de déterminer l'indéterminé sous toutes les formes qu'il peut prendre. La cause du mélange est en même temps la cause de la bonté du mélange, comme le suggérait déjà Socrate en 22 c7–e3—ajoutons simplement : du moins sa cause *productive*.

Nous pouvons résumer l'importance du quatrième genre de la manière suivante. À première vue, chacun des trois premiers genres paraît double : l'*apeiron* inclut des cas tels que « plus *x* » ou « moins *x* » et des cas tels que « trop *x* » ou « trop peu *x* » ; le *peras* semble se référer tantôt à n'importe quel nombre ou à n'importe quelle mesure, tantôt seulement à la juste mesure ; et le mélange, qui d'après les premières significations de l'*apeiron* et du *peras* devrait se référer à n'importe quel être déterminé, voit finalement son extension limitée à ceux d'entre eux qui sont bons. Toutes ces ambiguïtés disparaissent avec l'introduction du genre de la cause, qui manifeste clairement que la division quadripartite décrit un processus *productif*. De ce point de vue, les premiers membres de chaque alternative ne sont pas suffisants : il faut encore supprimer l'indétermination comprise au second sens, ce qui suppose que l'on utilise la limite conforme à la juste mesure et que l'on ne produise que des mélanges qui soient bons et beaux. En nous révélant le point de vue selon lequel toute cette

division a été effectuée, le quatrième genre nous permet de mieux comprendre la nature de chacun des trois premiers.

Il nous reste à aborder un dernier problème : comment l'action déterminante de l'intelligence peut-elle avoir des effets jusque dans le sensible ? C'est-à-dire : comment s'opère le passage de l'imposition *épistémologique* d'un *peras* à un *apeiron* (détermination de la pensée) à son imposition *productive* (production d'un être sensible déterminé) ? Dans le cas de la musique, par exemple, la détermination de la pensée du musicien ne suffit pas : s'il désire produire une mélodie, il doit encore transmettre les résultats de cette détermination dans le sensible en utilisant sa voix ou son instrument. Certes, c'est son intelligence qui est la véritable responsable du fait que la mélodie qu'il produit se meut au sein d'une *harmonia* déterminée et est dès lors belle, mais celle-ci ne pourrait devenir audible sans l'aide de certains intermédiaires, que l'on peut assimiler à ce que Socrate nommait dans le *Phédon* « ce sans quoi la cause ne pourrait jamais être cause » (99 b3–4). En va-t-il de même dans le cas de la vie bonne ? L'argument cosmologique qui suit va nous montrer que non.

§ 3. Application de la division quadripartite au problème de la vie mixte

Socrate rappelle que la division quadripartie était censée nous aider à décider si le second prix devait être attribué au plaisir ou à la pensée (27 c8–10). Pour ce faire, il nous faut subsumer la vie mixte et ses composants sous les catégories que nous venons de décrire. D'emblée, nous pouvons soupçonner que les deux schémas ne se recouvriront pas parfaitement, puisqu'il n'y a que trois instances dans le cas de la vie mixte—la vie mixte elle-même, le plaisir et l'intelligence—, alors que l'analyse des mélanges nous a révélé quatre catégories, ce qui implique que l'une d'entre elles ne sera pas utilisée. De plus, la manière dont Socrate établit les correspondances est loin d'être évidente, et dans chaque cas, ses arguments pour subsumer telle instance sous tel genre sont discutables et peu convaincants[120]. Mais cela devrait seulement

---

[120] Pour un compte rendu des perplexités suscitées par ce passage, voir Bremond (1911), pp. 468–470.

suggérer que le propos de cette section n'est précisément pas de *démontrer* ces correspondances, mais bien plutôt de les *poser* afin de préparer la suite, où elles seront appliquées d'une manière beaucoup plus rigoureuse, à savoir en tenant compte du fait qu'elles correspondent aux moments d'un processus productif et non à des catégories statiques. Une fois lu dans cette perspective, le passage qui suit s'avère rempli de précisions très intéressantes et très importantes sur l'usage de la division quadripartite dans le dialogue.

La première instance considérée est la vie mixte elle-même. L'argument de Socrate en faveur de son affiliation au troisième genre est très étrange : « car ce genre mixte n'est pas fait de deux composants quelconques, mais de tous les illimités liés par la limite, de sorte que cette vie victorieuse en deviendrait à juste titre une partie » (27 d8–10)[121]. Le problème de cet argument est qu'il ressemble plutôt à un contre-argument : en effet, la raison la plus obvie de subsumer la vie mixte sous le troisième genre serait le fait qu'elle consiste en un mélange ; mais dans ce passage, Socrate souligne à juste titre que ce genre ne comprend pas n'importe quel mélange, mais seulement les mélanges d'*apeiron* et de *peras*. Si la vie mixte appartient au troisième genre, ce n'est pas parce qu'elle est un mélange, mais parce qu'elle est un mélange d'*apeiron* et de *peras*. Comment pouvons-nous le savoir ? Une première réponse serait de dire que le plaisir et l'intelligence correspondent respectivement à l'*apeiron* et au *peras*. Mais précisément, tel n'est pas le cas : nous allons apprendre que

[121] Nous adoptons la correction de Schütz (μικτὸν ἐκεῖνο pour μικτὸς ἐκεῖνος), suivant Diès plutôt que Burnet, qui supprime tout le groupe. Hazebroucq (1999), p. 187, tente de conserver le texte des manuscrits et traduit : « Nous dirons alors, je pense, qu'elle est pour le moins une partie du troisième genre— car ce n'est pas de deux composants qu'est faite cette Vie mixte-là [ὁ ἐκεῖνος, *scil.* βίος μεικτός], mais de tous les illimités liés ensemble par la limite—, de sorte que cette vie-ci remporte légitimement la victoire en étant une partie de celle-là ». Son explication est que ὁ ἐκεῖνος βίος μεικτός se référerait à la vie du vivant unique, à savoir le cosmos du *Timée*, par contraste avec ὁ οὗτος βίος qui se référerait à la vie bonne elle-même. Ce passage serait dès lors une anticipation du « jeu cosmologique » qui suit. Outre le fait qu'elle est difficile à extirper du texte tel qu'il est écrit, la principale difficulté de cette lecture est précisément qu'elle tire son sens d'une anticipation, ce qui empêche de lire ce passage comme un argument en faveur de l'appartenance de la vie mixte au troisième genre : le parallélisme entre le cosmos et la vie bonne ne sera établi que dans le passage cosmologique qui suit, et peut dès lors difficilement être présupposé à ce niveau.

l'intelligence appartient au quatrième genre et non au second. D'ailleurs, même s'il en allait autrement, on ne comprendrait guère pourquoi Socrate aurait commencé par le mélange plutôt que par ses composants[122]. Cependant, il y a une autre réponse possible : la vie mixte appartient au troisième genre parce qu'elle est bonne, et que le troisième genre contient toutes les bonnes choses. La base commune entre la vie mixte et le troisième genre ne doit pas être cherchée dans leurs composants, mais dans le fait que tous deux sont bons. Cependant, ne sommes-nous pas ici en présence de deux conceptions radicalement différentes du bien, à savoir d'une part une conception du bien comme mélange de plaisir et d'intelligence, que l'on peut nommer « égoïste » en ce qu'elle a été élaborée par la simple considération de ce que tout homme choisirait pour atteindre son propre bonheur, indépendamment de toute autre considération, et d'autre part une conception du bien comme mélange d'*apeiron* et de *peras*, que l'on peut nommer « formelle » en ce qu'elle en fait un tout harmonieux, conforme à la juste mesure et caractérisé par la commensurabilité et la consonance ? Quelle raison avons-nous d'admettre la correspondance entre ces deux conceptions du bien ? Plus encore : quelle raison *Protarque* a-t-il de l'admettre ? A priori, aucune. Cette correspondance est ici simplement *posée* à titre d'*hypothèse de travail* qui demande à être vérifiée. La démonstration de la nécessaire coïncidence entre ces deux conceptions du bien sera l'une des tâches essentielles du dialogue ; mais aucune démonstration de ce type n'a encore été fournie à ce stade.

Le plaisir, quant à lui, est subsumé sous le genre de l'*apeiron*. Socrate l'avait déjà caractérisé de cette manière un peu plus tôt (cf. 26 b8–9) ; il demande à présent à Philèbe lui-même si le plaisir et la peine, considérés en eux-mêmes et sans mélange de pensée[123], ont une limite, ou s'ils font partie de ces choses qui admettent le plus et le moins (27 e5–6). Philèbe répond :

[122] Cf. Hackforth (1972), p. 52, n. 1.

[123] Cette restriction est impliquée par le fait que Socrate commence par poser cette question à propos de la *vie* de Philèbe, « plaisante et sans mélange (ἄμεικτος) » (27 e1–2). Les plaisirs considérés sont dès lors ceux qui surviendraient dans une telle vie, dont la caractéristique principale est d'être dépourvue de la moindre parcelle de pensée. Ce point est important, car nous verrons que certains plaisirs relèvent quant à eux du troisième genre, et ce, précisément parce qu'ils sont mélangés de pensée.

« Assurément, de celles qui admettent le plus, Socrate ; en effet, le plaisir ne serait pas absolument bon s'il ne recevait naturellement en partage l'illimitation en multitude et en degré » (27 e7–9)[124]. Cette réponse est instructive à deux titres : d'une part, interrogé sur le plaisir et la peine, Philèbe ne répond que pour le plaisir ; d'autre part, il se contente de citer le plus, comme si celui-ci était séparable du moins. Le plaisir qu'il recherche n'est pas le plaisir modéré que Socrate nommera plus loin vrai ou pur, c'est au contraire le plaisir qui dépasse toutes les bornes, qui échappe à l'intelligence et ne peut être maîtrisé. Plus le plaisir transgresse toute limite et plus il devient à ses yeux plaisant, désirable et bon. Pour Philèbe et ses pairs, l'excès n'est pas un vice, mais le moyen d'obtenir des plaisirs toujours plus intenses en dépassant toute limite. Mais Socrate ne le laisse pas s'en tirer à si bon compte. Car il a montré que la cause de l'illimitation résidait dans la contrariété du plus et du moins. Dès lors, si le plaisir est illimité, il l'est comme un plus qui s'oppose à un moins ; et ce moins ne peut être que son contraire, c'est-à-dire la peine. S'il est illimité, le plaisir n'est plaisant qu'en tant qu'il est plus plaisant que quelque chose de moins plaisant, qui par comparaison apparaît comme une peine—tout comme le plus chaud n'apparaissait plus chaud que par comparaison avec un moins chaud, c'est-à-dire avec un plus froid. Le plaisir illimité n'est pas séparable de la peine, il la suppose comme ce par rapport à quoi il se définit. Mais la peine elle-même n'est rien de fixe, elle se définit elle aussi par sa contrariété avec un plaisir donné comme le « moins » qui lui correspond. L'illimitation vaut pour les deux directions, et la peine est tout aussi illimitée que le plaisir. D'où la réplique de Socrate : l'*apeiron* ne peut être ce qui rend le plaisir absolument bon, car étant également présent dans la peine, on devrait alors en conclure qu'il est aussi ce qui rend celle-ci absolument mauvaise ; si donc le plaisir reçoit parfois le caractère de la bonté, il faut en chercher la cause ailleurs que

[124] Nous adoptons les corrections de Bekker, πανάγαθον pour πᾶν ἀγαθόν en 27 e8 et πάγκακον pour πᾶν κακόν en 28 a1, qui semblent mieux s'accorder au contexte : le problème n'est pas que le plaisir ne serait pas tout le bien, mais plutôt qu'il ne serait pas absolument bon, parce que du point de vue de Philèbe, il manquerait de quelque chose s'il n'était pas illimité. De toute façon, les deux lectures reviennent en définitive au même, car ce qui n'est pas absolument bon n'est pas tout le bien, et vice versa : seul l'accent est différent.

dans l'illimitation (28 a1–3). Néanmoins, Socrate accepte tout de même de subsumer le plaisir considéré en et par lui-même (cf. ἐν αὑτῷ ἀφ' ἑαυτοῦ, 31 a10), c'est-à-dire indépendamment de toute détermination résultant de l'intelligence, sous le genre de l'*apeiron*[125].

Si la vie mélangée de plaisir et d'intelligence correspond à un mélange d'*apeiron* et de *peras* et le plaisir à l'*apeiron*, ne s'ensuit-il pas que l'intelligence correspond au *peras*? De nombreux commentateurs, parmi lesquels Proclus, Damascius et Marsile Ficin, n'hésitent pas à franchir le pas[126]. Pourtant, cette interprétation va clairement contre le texte, qui subsume l'intelligence sous le genre de la cause (cf. 30 d10–e1, 31 a7–8).

Cette subsomption n'est opérée qu'après de nombreuses circonvolutions. Socrate adopte soudain un ton déférent et souligne l'importance de la question; l'intelligence s'en voit même déifiée (28 a4–b10). De la part de Socrate, c'est seulement un jeu, comme il l'avoue tout de suite (cf. 28 c3: ἐν τῷ παίζειν); mais Philèbe et Protarque le prennent tellement au sérieux qu'ils ont peur de répondre[127]: Protarque, dont nous avons vu qu'il est très pieux, va jusqu'à demander l'aide d'un interprète (προφήτης, 28 b8). Socrate profite manifestement de cette piété, qui lui permet de faire accepter à Protarque une série d'assertions fortes comme ne valant même pas la peine d'être mises en question (cf. 28 e1–6, 29 c9, d4–5, e8–9, etc.). Cela rend l'argument très précaire et explique qu'on l'ait parfois condamné comme

---

[125] Le fait que le plaisir non mélangé d'intelligence appartienne à l'*apeiron* confirme notre interprétation de la vie de plaisir en 20 e8–d5 comme vie dans laquelle le plaisir demeure inconscient et dès lors pour ainsi dire absent. En effet, comme nous l'avons vu, une caractéristique essentielle de l'*apeiron* est d'échapper toujours à la pensée et de ne pouvoir être saisi par l'intelligence. Un plaisir *apeiron* n'est pas un objet fixe, mais une pure fuite, et par conséquent on ne peut en avoir conscience, car nulle conscience ne peut lui correspondre. Afin de devenir conscient, il doit être limité par l'intelligence—limitation qui est la condition de sa venue à l'être comme plaisir vrai. Un plaisir *apeiron* n'est proprement rien—sinon la simple possibilité de devenir réel.

[126] Voir Damascius, *Commentaire sur le* Philèbe, § 127, p. 61 et § 134, p. 65; Ficin (2000), p. 385. Cette interprétation a été reprise par Ferber (1912), pp. 159–160, et par Robin (1950), T. II, pp. 574–575.

[127] Nous sommes d'accord avec Benardete (1993), p. 27, et Dixsaut (1999c), pp. 32–33 pour comprendre la réponse de Philèbe en 28 b1 comme une *explication* du ton déférent de Socrate plutôt que comme un reproche. Comme le fait remarquer M. Dixsaut, il n'y a aucune raison de penser que Philèbe serait dérangé par ce ton, lui qui a dès le début fait du plaisir une déesse (cf. 12 b1–2).

purement sophistique[128]. Mais un tel jugement ne serait justifié que si ce passage était censé présenter une démonstration rigoureuse, alors que Socrate souligne plusieurs fois qu'il s'agit seulement d'un jeu (cf. 28 c3, 30 e6–7)[129]. Cela ne signifie nullement qu'il soit trivial, cependant, et tant Protarque que Socrate insistent sur l'importance de ce passage dans l'économie du dialogue (cf. 28 d1–2, 30 d6–e3)[130]. Mais un jeu a ses propres règles, et afin de comprendre son but, nous devons le lire en fonction de ces règles.

Sans justification apparente, Socrate remplace la première question—« à quel genre appartient l'intelligence ? »—par cette autre :

> devons-nous dire que l'univers est gouverné par la puissance de l'irrationnel et du hasard (ἡ τοῦ ἀλόγου καὶ εἰκῇ δύναμις), ou qu'une intelligence et une pensée extraordinaire (νοῦν καὶ φρόνησίν τινα θαυμαστήν) le dirige en l'organisant en un tout (συντάττουσαν διακυβερνᾶν) ? (28 d5–9)[131]

La raison de ce remplacement devient manifeste dans la réponse de Protarque : le spectacle extraordinaire offert par le cosmos, la révolution des corps célestes et celle de la totalité du ciel ne laissent d'autre choix que d'affirmer que l'intelligence les a ordonnés (28 e2–6)[132]. En effet, il est important de remarquer

---

[128] Voir en particulier Gosling (1975), pp. 206–208.

[129] Cet aspect a été fortement souligné par Tordo Rombaut (1999), qui cependant va trop loin lorsqu'elle conclut que le seul dessein de ce passage est négatif et consiste à montrer le caractère inapproprié de la méthode qu'il déploie (voir sa conclusion p. 219). Aussi longtemps qu'il est pris pour ce qu'il est, un jeu peut avoir un rôle tout à fait positif chez Platon.

[130] Ces passages peuvent être comparés à ceux qui entourent le mythe du *Politique*, qui est également désigné comme un jeu (cf. 268 d8 : παιδιάν) et à propos duquel les interlocuteurs s'inquiètent également de la longueur et du caractère approprié ou non du discours (cf. 277 b4–6, 286 b6–287 a7).

[131] Sur ce remplacement, cf. Tordo Rombaut (1999), p. 194. Cependant, comme nous allons le voir immédiatement, ce remplacement est tout à fait justifié.

[132] Ce procédé consistant à remonter de l'ordre du monde à la position d'une intelligence démiurgique préfigure la preuve de l'existence de Dieu que Kant nomme physico-théologique (cf. *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, Livre II, Chapitre III, Section VI, A 620/B 648–A 630/B 658, dans Kant (1980–1986), T. I, pp. 1230–1238). Kant montre que par lui-même, un tel raisonnement ne peut mener qu'à l'idée d'un « *architecte du monde*, qui serait toujours très limité par les aptitudes de la matière qu'il travaillerait, mais non [d']un *créateur du monde*, à l'idée duquel tout est soumis » (A 627/B 655, p. 1235 ; souligné dans le texte), ce qui correspond exactement à l'usage qu'en

que l'argument de Protarque est fondé sur une observation du cosmos ordonné décrit dans des termes qui rendent claire son appartenance au troisième genre, c'est-à-dire qui en font un mélange d'*apeiron* et de *peras*; et il passe de cette observation à l'affirmation que la cause de cet ordre et de cette bonté ne peut être que l'intelligence. Le motif explicite de Protarque est la piété (cf. 28 e1–2), mais nous pouvons aller plus loin: comme nous l'avons vu, la manière dont le genre de la cause était introduit impliquait clairement que celle-ci ne pouvait être qu'intelligente. L'argument implicite qui se cache derrière ce passage peut donc être résumé de la manière suivante: *si* le monde dans son ensemble nous apparaît comme bon et bien ordonné, *alors* nous devons le considérer comme un membre du troisième genre, c'est-à-dire comme un mélange d'*apeiron* et de *peras*; et *dans ces conditions*, nous devons nécessairement supposer qu'il est l'œuvre d'une cause démiurgique qui, en tant que son rôle est de déterminer l'indéterminé, ne peut être qu'intelligente. C'est pourquoi les deux questions apparemment différentes n'en font qu'une, et la réponse à l'une implique nécessairement la réponse à l'autre.

Nous pouvons à présent comprendre pourquoi Socrate présente tout cet argument sous la forme d'un jeu: parce que la réponse à la question du genre auquel appartient l'intelligence était déjà impliquée par la manière dont il a précédemment présenté les quatre genres, qui faisait du quatrième genre un être nécessairement intelligent. Mais nous pouvons également comprendre pourquoi un tel argument peut *seulement* être un jeu: parce que considérer le cosmos comme le produit de l'imposition d'un *peras* sur un *apeiron* suppose que nous adoptions le point de vue de son producteur; or nous ne sommes pas dieu. En revanche, nous pouvons atteindre une *idée* de dieu en considérant le cosmos comme son produit et en transposant la manière dont nous produisons des choses bonnes comme la santé ou la musique sur la manière dont il produit le cosmos. C'est ce que

---

fait Platon. Par ailleurs, le fait que ce dernier le fasse intervenir dans le cadre d'un jeu à caractère mythique et en parle comme d'un risque à prendre montre que lui non plus ne considère pas qu'un tel raisonnement puisse mener à une certitude apodictique, et qu'il l'utilise à des fins bien plutôt morales que théoriques.

font ceux que Socrate nomme les *sophoi*[133] : ils attribuent la *sophia* et l'intelligence au cosmos, et ce faisant, « ils se glorifient réellement eux-mêmes » (28 c7). Certes, il y a une bonne dose d'ironie dans cette expression, allusion à la remarque précédente de Philèbe selon laquelle Socrate aurait tendance à glorifier son propre dieu (28 b1)[134], mais son sens est clair : les *sophoi* décrivent le cosmos par référence à eux-mêmes ; ils ne peuvent imaginer l'univers sans intelligence et sans sagesse parce qu'ils sont eux-mêmes intelligents et sages, ou du moins parce qu'ils louent ces facultés comme les plus hautes valeurs[135]. Socrate accepte leur position sans argument ; la seule, mais fondamentale, modification qu'il lui fait subir consiste à transformer leur affirmation dogmatique en un *risque* à prendre, qui rende ceux qui le prennent vulnérables aux reproches et aux blâmes de ceux qui ne partagent pas leur conviction (cf. 28 e7–29 a4). Cette précision est essentielle, car elle montre que l'argument cosmologique qui suit ne doit pas être pris comme une doctrine théorique, mais comme une position *morale* liée à une certaine manière de vivre.

Une fois cela compris, le jeu proprement dit peut commencer. Il consiste à établir un parallélisme strict entre nous et le monde, tempéré par la supériorité du second. Il a deux règles principales : premièrement, une règle de correspondance biunivoque, selon laquelle tout ce qui est présent en nous est également présent dans le monde ; deuxièmement, une règle de hiérarchie, selon laquelle ce qui est présent en nous est infiniment inférieur à ce qui y correspond dans le monde, dont il dépend et se nourrit (cf. 29 a9–11 et 29 b6–c8)[136]. Notons que la seconde règle ne peut être interprétée de manière à entraîner une différence de nature ou de fonction entre les éléments correspondants en nous et dans le monde, sans quoi elle contredirait la première et enlèverait

[133] Ces *sophoi* désignent certainement avant tout Anaxagore et ses disciples : voir en dernier lieu Pepe (2002), pp. 113–115.

[134] Le même verbe (σεμνύνω) est utilisé dans les deux cas. On retrouve également ce verbe en *Politique*, 263 d7, où il désigne le processus par lequel les grues pourraient elles aussi se glorifier elles-mêmes en nommant tous les autres animaux « bêtes », comme l'a fait le Jeune Socrate dans sa division des animaux en hommes et en bêtes.

[135] La relation intrinsèque entre la nature de quelqu'un et sa vision du monde était déjà mise en évidence dans le *Sophiste* (265 d8–e3). Sur ce passage, cf. Brague (1991), pp. 282–284.

[136] Comparer Frede (1997), p. 218, et McCabe (1999), p. 223.

toute pertinence à ce parallélisme. Il faut bien plutôt comprendre que la nature et la fonction de ces éléments sont identiques, mais se manifestent ou s'exercent moins pleinement en nous que dans le monde. Ces règles sont respectivement appliquées aux quatre éléments (29 a9–d5)—le feu étant pris comme exemple—, à leur organisation en un corps (29 d6–e9), à l'âme (30 a1–8), et finalement à l'intelligence et aux trois autres genres (30 a9–c8). Le jeu mène donc à la considération du monde entier comme un immense être vivant dont le corps est gouverné par une âme intelligente. Mais quel est son but ? On peut le comprendre de deux manières différentes : soit comme indiquant la possibilité d'étendre la division quadripartite à « une perspective plus large (…) que le simple besoin de prendre une décision sur le bien dans la vie humaine »[137], soit au contraire comme l'élaboration d'un *modèle* pour la vie bonne. Le problème de la première interprétation, outre qu'elle semble subordonner ce que Socrate considère pour sa part comme le problème le plus important (cf. *Gorgias*, 487 e7–488 a2, 500 c1–8 ; *République*, I, 352 d6–7 ; IX, 578 c6–7 ; X, 618 b6–c6) à ce qu'il désigne explicitement comme un simple jeu, est qu'elle en revient à prendre ce texte comme une simple digression par rapport à l'argument principal qui n'aurait aucun impact véritable sur le cours du dialogue, et ne permet pas de comprendre pourquoi Socrate déclare qu'ils prennent un risque en adoptant la position qu'ils sont en train de défendre. La seconde option est beaucoup plus séduisante, car elle permet d'intégrer parfaitement ce passage au dialogue dans son ensemble, en le considérant comme dressant un modèle qui sera appliqué par la suite. À vrai dire, la manœuvre est plus complexe encore, dans la mesure où ce modèle résulte lui-même d'une projection par les *sophoi* de leur propre conception de la vie bonne sur le cosmos. Mais comprise comme un risque, cette projection est seulement responsable d'une *interprétation* du cosmos qui peut en retour être prise comme un modèle pour une *structuration* effective de nos propres vies—non seulement celles des *sophoi*, qui s'ils sont vraiment sages n'ont plus besoin d'un tel modèle, mais aussi celles de tous les êtres humains. Examinons ce modèle plus en détail.

---

[137] Frede (1993), p. xl.

Il semble y avoir un parallélisme structurel entre le corps, composé des quatre éléments—le feu, l'air, l'eau et la terre—, et l'âme, qui contient les quatre genres précédemment décrits[138]. C'est du moins ce que suggère Socrate en introduisant les quatre genres en relation avec l'âme (cf. 30 a9–b7). Par ailleurs, le corps est ordonné par l'âme—ou, plus précisément, par l'intelligence elle-même, qui est responsable de l'exercice physique, de la médecine, et de tout ce qui établit ou restaure l'ordre du corps. L'intelligence est donc ce qui gouverne le corps. Socrate exprime cela en des termes extrêmes : il dit que l'intelligence *procure* (παρέχον) l'âme au corps, comme si elle le produisait (30 b1–2). Cette affirmation a souvent étonné les commentateurs, et certains ont proposé d'y voir une référence à l'intelligence cosmique, tandis que d'autres préféreraient la supprimer ou corriger le texte[139]. Mais ces interprétations ont pour conséquence indésirable de briser le strict parallélisme entre nous et le monde que Socrate est précisément en train d'essayer d'établir et qui instaure une correspondance entre le fait pour notre intelligence de nous procurer (παρέχειν) une âme et le fait pour l'intelligence cosmique de fabriquer (μηχανῆσθαι) une âme du monde pour l'univers (cf. 30 a9–b7). En réalité, l'affirmation de Socrate devient claire si l'on prend le mot « âme » au sens d' « âme *ordonnée* », comme le contexte le suggère fortement, et si l'on se souvient que l'intelligence est ici décrite comme la cause : car une âme ordonnée—la seule d'ailleurs qui soit véritablement une âme—est un mélange d'*apeiron* et de *peras*, et de ce point de vue, il est absolument légitime de la considérer comme un produit de notre intelligence[140]. D'ailleurs, cette comparaison de l'âme à un mélange d'*apeiron* et de *peras* s'accorde parfaitement avec le fait que le bien, dont nous savons à présent qu'il appartient au troisième genre, a été

[138] Ce parallélisme est fortement souligné par Boussoulas (1952), pp. 35–36 ; toutefois, les développements ultérieurs de cet auteur (pp. 36–42) sont peu convaincants : il paraît impossible d'extraire plus qu'un parallélisme *structurel* du seul texte du *Philèbe*.

[139] La première position est celle de Hackforth (1972), p. 55, n. 1, reprise notamment par Benardete (1993), p. 30, n. 64 ; la seconde celle de Badham (1878), pp. 45–46, et de Striker (1970), pp. 70–73 ; la troisième, celle de Frede (1993), p. 28, n. 1, et (1997), pp. 37–38, n. *ad loc.* et p. 217. Quant à Beare (1899), p. 184, il les combine en proposant de corriger le texte pour en faire une référence à l'intelligence cosmique.

[140] Cette interprétation est très proche de celle de McCabe (1999), p. 226.

dit plus tôt consister en un état ou une disposition de l'âme (11 d4–5).

Mais cela n'impliquerait-il pas que l'intelligence devrait être *hors* de l'âme ? Nullement, car la cause n'a jamais été décrite comme externe, mais seulement comme *distincte* des trois autres genres sur lesquels elle a également la priorité. L'intelligence ne peut être confondue ni avec l'âme elle-même ni avec l'*apeiron* et le *peras* qui la composent. Cela ne signifie pas pour autant qu'elle ne soit pas présente « dans » l'âme ; et Socrate de nous rappeler que la cause est présente non seulement dans le mélange, mais aussi dans les deux autres genres (30 a10–b1). Mais l'intelligence n'est pas une *chose*, une *ousia* : elle est la cause de l'*ousia* en tant que telle, et ne peut dès lors être décrite dans les mêmes termes que son produit[141]. La présence de l'intelligence dans l'âme ne doit pas être comprise comme la présence d'une chose ou d'un élément, mais comme la présence active d'une puissance structurante : l'intelligence est ce qui sous-tend l'âme, ce qui la rend ordonnée, belle et bonne. De ce point de vue, elle a la priorité sur l'âme comme sa condition de possibilité ; mais d'un autre côté, comme l'ajoute immédiatement Socrate, elle ne peut exister sans une âme (30 c9–10 ; comparer *Sophiste*, 249 a4–9, *Timée*, 30 b3). Cette interprétation n'est donc nullement incompatible avec le fait que la vie bonne ait précédemment été décrite comme un mélange de plaisir et d'intelligence[142], car le sens du terme « mélange » était laissé dans le vague par cette description, et ne pouvait en tout cas pas être compris comme renvoyant à une simple collection de choses indépendantes, puisque la nécessité du mélange avait précisément surgi à cause de l'impossibilité qu'un des deux candidats subsiste indépendamment de l'autre. Nous apprenons à présent qu'un vrai mélange de plaisir et d'intelligence implique que l'intelligence *agisse* sur le plaisir, parce que ce dernier est *apeiron* et que l'intelligence est une puissance de détermination.

Si l'on résiste souvent à cette interprétation, qui est pourtant la plus naturelle, c'est parce qu'elle semble mener à une certaine

[141] Comme y insiste à juste titre Natorp (1994), p. 329, dont l'interprétation de ce passage est toutefois très différente de la nôtre.

[142] Contrairement à ce que suggèrent Benitez (1989), pp. 86–87, et Kühn (1999), p. 149, n. 2.

forme de panthéisme, dans la mesure où la cause, qui a précédemment été nommée « démiurge », devrait être conçue comme *interne* au cosmos et comme s'identifiant à l'intelligence de l'âme du monde[143]. En effet, une telle conception semble contredire celle que nous trouvons notamment dans le *Timée*, qui paraît bien plutôt décrire le démiurge comme un producteur *extérieur* au cosmos. Afin de contrer cette difficulté, R. Hackforth, dans un article dont l'influence fut considérable[144], a cherché à montrer qu'il faudrait distinguer une « intelligence transcendante », qui correspondrait au démiurge et pourrait seule être véritablement qualifiée de « cause », d'une « intelligence immanente », à savoir l'intelligence de l'âme du monde elle-même. On peut avancer trois objections contre cette interprétation. Premièrement, elle ne trouve aucun appui dans le texte et le contredit même expressément, car Socrate affirme très clairement que la cause est présente *dans l'univers* (ἐν τῷ παντί, 30 c4). La cause doit donc être une intelligence immanente à l'univers et non une intelligence transcendante. Deuxièmement, elle brise une nouvelle fois la stricte correspondance entre l'univers et nous que Socrate est précisément en train d'essayer d'instituer. Troisièmement, elle n'a tout simplement pas lieu d'être, car la perspective du *Philèbe* est tout à fait différente de celle du *Timée*. Le propos du dialogue que nous étudions est d'établir un modèle pour la vie bonne d'un homme *individuel*. Un tel homme doit se suffire à lui-même, puisque l'autarcie[145] est l'une des conditions du bien.

---

[143] D'ailleurs, cet argument, déjà présent dans une forme presque identique chez Xénophon (cf. *Mémorables*, I, iv, 8), a été exploité dans un dessein explicitement panthéiste, notamment par les stoïciens : voir les textes rassemblés par Long et Sedley (1987), 54, en particulier le texte G (= Cicéron, *De la nature des dieux*, 2.22). Voir également les textes cités par Robinson (1995), p. 142, n. 8, et Marc Aurèle, *Pensées*, IV, 4.

[144] Hackforth (1936), pp. 439–447 ; voir aussi Hackforth (1972), p. 56, n. 1. Cette interprétation a été suivie notamment par Migliori (1993), p. 177, Menn (1995), p. 19, Robinson (1995), pp. 142–144, et Brisson (1998), pp. 81–82. Davis (1979), pp. 127–129, qui refuse la solution de Hackforth, préfère assumer que Platon n'avait pas les idées claires sur ce point.

[145] Le terme « autarcie » nous semble préférable à celui d' « autonomie » choisi par McCabe (1999), pp. 235–242 pour désigner cet état—non seulement parce que Socrate lui-même utilise le terme αὐταρκεία en 67 a7, mais également parce que les deux notions sont différentes : *stricto sensu*, l'autonomie désigne la condition d'un être qui est à lui-même sa propre loi, tandis que l'autarcie est l'état d'un être qui vit sans avoir besoin de quoi que ce soit d'extérieur à lui. Or c'est bien la seconde notion qui est en question dans le *Philèbe*.

Il ne peut dépendre de rien d'extérieur afin de vivre et d'agir correctement, mais doit tout puiser de son propre fonds. C'est pourquoi le modèle cosmique d'une telle vie est un monde ordonné dont l'âme et son intelligence sont les instances suprêmes et ne dépendent pas d'un démiurge extérieur—c'est-à-dire un univers qui est son propre producteur et est lui-même responsable de l'ordre qui le caractérise. La cosmologie du *Timée* apparaît au contraire dans un contexte *politique* : le dialogue fournit la cosmologie appropriée à l'épopée politique qui devait suivre dans le *Critias* et l'*Hermocrate* (cf. *Timée,* 19 b3–27 b8). De ce point de vue, le parallélisme à établir ne se joue pas entre le cosmos et un homme individuel, mais entre le cosmos et une *cité* ; et le démiurge ne correspond pas à l'intelligence d'un individu, mais au législateur qui fonde une cité nouvelle, et dont l'action a précisément pour but de *compenser* le fait que tous les hommes ne sont pas philosophes et ne peuvent dès lors atteindre la vie bonne par eux-mêmes. La situation est à nouveau différente dans le mythe du *Politique,* où le démiurge correspond plutôt au véritable politique qui *réforme* une cité existante afin de restaurer sa participation à l'intelligible et ainsi de la rendre bonne[146]. Il n'y a aucune raison de chercher à réconcilier ces différents modèles, parce qu'ils sont établis pour répondre à des problèmes différents. Ce qui est important dans le contexte actuel est que d'un point de vue individuel ou éthique, nous n'avons pas besoin d'un démiurge extérieur afin de constituer un modèle pour la vie bonne : le monde et son âme suffisent[147]. Comme il le répète sans cesse, Platon traite seulement la cosmologie comme un jeu ; par conséquent, les passages cosmologiques que l'on trouve dans son œuvre ne devraient jamais être considérés indépendamment de leur dessein, que celui-ci soit éthique ou politique. La question n'est pas : « Platon est-il devenu panthéiste à l'époque où il écrivait le *Philèbe* ? », mais : « pourquoi donne-t-il une image panthéiste du monde dans le contexte actuel ? ». Et la réponse doit être cher-

---

[146] Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à Delcomminette (2000), Deuxième partie.

[147] D'ailleurs, tel est déjà le cas dans le *Timée,* qui, après ce qui ressemble à une allusion au *Philèbe* (cf. 89 e1), se limite au monde et à son âme lorsqu'il s'agit de fournir un modèle pour la vie bonne *individuelle* : cf. 89 e3–90 d7.

chée dans le fait qu'il traite ici de la constitution de la vie bonne individuelle plutôt que de celle d'une cité.

Une fois cela reconnu, le véritable enseignement de ce passage devient clair. En effet, si le démiurge n'est pas hors du monde, mais est identique à l'intelligence de l'âme du monde elle-même, cela signifie que l'ordre du monde résulte *immédiatement* de l'ordonnancement de son âme par sa propre intelligence. Les phénomènes ordonnés tels que la succession régulière des saisons ou les révolutions des astres ne sont pas le fait d'un producteur extérieur à son propre produit, mais les manifestations sensibles immédiates de l'ordonnancement du corps du monde par son âme, qui est elle-même ordonnée par sa propre intelligence. L'imposition du *peras* sur l'*apeiron* se produit dans l'âme du monde, mais étant donné que cette âme gouverne un corps, ses effets sont directement transmis au corps et produisent des choses telles que les saisons et les révolutions des corps célestes qui peuvent elles-mêmes être considérées comme des mélanges d'*apeiron* et de *peras* et sont également bonnes. Or la manière dont fonctionne le cosmos doit être prise comme modèle de la vie bonne. Ce passage répond donc à la question que nous posions à la fin de notre étude du genre de la cause : *dans le cas de la vie bonne*—à la différence de ce qui se passe dans le cas de la musique, par exemple—, le passage de la détermination *épistémologique* à la détermination *productive* n'a besoin d'aucun intermédiaire, mais s'opère *immédiatement* du fait que le mélange à produire est *notre* vie et qu'aucune autre cause ne peut le produire que notre propre intelligence. C'est pourquoi dans ce cas, la cause n'est pas simplement intelligente, mais s'identifie à l'intelligence elle-même : l'intelligence ne doit rien faire d'autre que *penser* l'*apeiron* qui est en elle pour le déterminer et ainsi *produire* ce mélange qu'est la vie bonne. Cet *apeiron* correspond à la manière dont la dimension affective de l'âme apparaît à l'intelligence lorsqu'elle tente de réfléchir sur soi pour saisir sa propre essence[148]. Or la

[148] Le fait que l'application de la division quadripartite à l'âme implique que celle-ci ne puisse se connaître sans se déterminer elle-même a conduit Griswold (1981), pp. 188 et 192 à opérer un rapprochement entre ce problème et la démonstration de Kant selon laquelle l'âme ne peut se connaître comme un être en soi, mais seulement comme un phénomène, en raison de la fonction déterminante de la connaissance (cf. *Critique de la raison pure*, B 152–159, pp. 867–872 et A 341/B 399–A 405/B 432, dans Kant (1980–1986), T. I, pp. 1046–

détermination de l'indéterminé est l'activité de la connaissance—nous aurons l'occasion d'y revenir abondamment. Dès lors, c'est le simple fait de nous connaître nous-mêmes qui peut transformer notre propre âme en un mélange d'*apeiron* et de *peras*, c'est-à-dire en le bien lui-même. Ce faisant, nous nous connaîtrons *en tant que mélanges*, c'est-à-dire *en tant que bons*; de ce point de vue, la connaissance de soi est identique à la connaissance du bien, en un sens déjà annoncé dans le *Charmide*[149]. Par conséquent, nous pouvons dire indifféremment que la vie bonne résulte de la connaissance de soi ou de la connaissance du bien, puisque ces deux explications reviennent en définitive au même: dans les deux cas, ce qui fait vivre la vie bonne est la *connaissance* de cette vie bonne, parce que la connaissance n'est pas une contemplation passive, mais une activité déterminante qui a le pouvoir de gouverner le sujet qui connaît[150].

1069). Il existe toutefois une différence capitale entre la position de Kant et celle de Platon: tandis que pour le premier, l'impossibilité de se connaître sans se déterminer permet au vrai moi (le moi nouménal) d'échapper au domaine de la connaissance et de ses lois et est dès lors la condition de l'institution d'un domaine de la moralité distinct de celui de la connaissance (voir en particulier B 423–426, B 428–432), selon Platon en revanche, cette détermination est ce qui réalise le vrai moi, parce que la détermination par la connaissance n'est pas seulement d'ordre épistémologique, mais correspond également à la production d'un bon mélange, de sorte que de ce point de vue, connaissance et moralité ne sont pas séparées. L'indétermination considérée par Kant est la garantie de la liberté, celle prise en compte par Platon est l'effet des plaisirs excessifs et d'un mode de vie intempérant, et correspond dès lors à ce qui doit être supprimé afin de vivre la vie bonne.

[149] Cf. l'interprétation remarquable de ce dialogue par Natorp (1994), pp. 23–29. Natorp montre d'une part que seule la connaissance de soi au sens que lui donne Critias est critiquée dans ce dialogue, c'est-à-dire une connaissance qui ne connaîtrait aucun objet, mais seulement le fait de connaître ou d'ignorer; et d'autre part que c'est seulement si une telle connaissance est conçue comme distincte de la connaissance du bien qu'elle est inutile. Par là même, le dialogue tend vers une conception de la connaissance de soi qui ne soit pas distincte de la connaissance de son objet, à savoir le bien, mais fasse un avec elle; dans ces conditions, connaissance de soi et connaissance du bien coïncident, et une telle connaissance est la plus utile qui soit—la seule même qui puisse conférer leur utilité à toutes les autres.

[150] Cette conception active de la connaissance a échappé à Murphy (1938), ce qui l'a conduit à dénoncer des «confusions verbales» dans le chef de Platon sous prétexte que celui-ci appelle «cause» la «science désintéressée», alors que la seule manière dont cette dernière pourrait être apparentée à la causalité serait, d'après lui, le fait que l'information relative aux problèmes pratiques pourrait guider la volonté et dès lors contribuer à la causalité efficiente (pp. 117–119). Mais il n'y a rien de tel qu'une «science désintéressée» chez Platon, et de son point de vue il est absurde de séparer la volonté de l'intelligence et de

Socrate résume les résultats de ce passage cosmologique en associant un « quantificateur » approprié à chaque genre :

> il y a dans l'univers (…) beaucoup d'*apeiron*, suffisamment de *peras*, et au-dessus d'eux une cause qui n'est pas médiocre, qui ordonne et organise les années, les saisons et les mois, et qui serait très justement appelée sagesse et intelligence. (30 c3–7)

C'est du moins ce qu'il en est *maintenant* (νῦν, 23 c4) dans l'univers. Mais ce n'est certainement pas ce qui se passe maintenant en la plupart d'entre nous, qui sommes encore loin de vivre la vie bonne. Notre état présent doit plutôt être comparé à celui de l'univers « avant » son ordonnancement par une intelligence productive—en d'autres termes, il correspond essentiellement à un *apeiron* qui attend encore d'être ordonné, sauf peut-être relativement à certains domaines qui concernent principalement le corps, comme la gymnastique et la médecine. Cette divergence entre nous et le monde est précisément la raison pour laquelle prendre le monde comme modèle s'avérait pertinent : nous devons ordonner nos propres vies de la même manière qu'il s'organise lui-même, à savoir en établissant ce que Socrate nommera plus loin « un certain ordre incorporel qui gouverne harmonieusement un corps animé » (κόσμος τις ἀσώματος ἄρξων καλῶς ἐμψύχου σώματος, 64 b7)[151].

En plus de nous fournir ce modèle, le passage cosmologique nous offre également une réponse plus directe à la question de savoir à quel genre appartient l'intelligence. Socrate conclut en effet par ces mots : « l'intelligence est apparentée (συγγενής) à la cause et appartient pour ainsi dire (σχεδόν) à ce genre » (31 a7–8). La présence de l'adverbe σχεδόν, tant ici que six lignes plus haut (cf. 31 a2), a conduit certains commentateurs à douter de cette conclusion et à la considérer comme seulement provisoire, en s'appuyant notamment sur une comparaison avec la fin

---

la connaissance : au contraire, l'intelligence et la connaissance possèdent une fonction directrice par elles-mêmes. Cf. *Protagoras*, 352 a8 sq.

[151] Comparer Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, dans Kant (1980–1986), T. II, p. 304, note : « La téléologie considère la nature comme un règne des fins ; la morale considère un règne possible des fins comme un règne de la nature. Là, le règne des fins est une idée théorique destinée à expliquer ce qui est donné. Ici, c'est une idée pratique, qui sert à accomplir ce qui n'est pas donné, mais qui peut devenir réel par notre façon d'agir, et cela conformément à cette idée même. »

du dialogue où la cause est caractérisée autrement (cf. 64 c5–65 a6)[152]. Cependant, à nos yeux, la raison de cette apparente divergence n'est pas à chercher dans la subsomption de l'intelligence sous le genre de la cause, mais plutôt dans l'ambiguïté du mot « cause », qui peut se référer à deux espèces différentes de causalité. L'intelligence *est* une cause au sens du quatrième genre de la division quadripartite, à savoir une cause productive de mélanges d'*apeiron* et de *peras*, et si la vie bonne appartient au troisième genre, elle en est la cause en ce sens ; mais elle n'en est pas la cause *logique*, qui ne peut être que l'Idée du bien elle-même[153]. Nous reviendrons sur ce problème dans notre Troisième partie. Insistons par ailleurs sur le fait que c'est l'intelligence qui est *en nous* dont il est ici question, puisque tout ce détour n'avait d'autre but que de préciser le rôle respectif que jouent le plaisir et l'intelligence au sein du mélange qu'ils constituent, à savoir la vie bonne. Le terme « intelligence » est encore à entendre ici dans son sens générique : c'est *tout ce qui appartient au même genre* que la pensée et l'intelligence qui peut être qualifié de « cause », même si, nous le verrons, seule l'intelligence « pure » exerce pleinement sa fonction déterminante. On peut s'en convaincre en se souvenant que parmi les effets de cette activité déterminante de l'intelligence, Socrate a cité la gymnastique et la médecine (30 b2–3), cette dernière étant considérée plus loin comme une science inférieure (56 b1–2). C'est donc la totalité des membres du genre correspondant au candidat de Socrate au titre de bien qui relèvent du genre de la cause, comme il est d'ailleurs naturel puisque aucune différenciation interne de ce genre n'a encore été opérée.

Cependant, l'inclusion de l'intelligence dans le genre de la cause a soulevé une autre objection : si la vie mixte est un mélange de plaisir et d'intelligence, et si elle appartient au troisième genre, l'intelligence ne devrait-elle pas plutôt appartenir au *peras* ? Certains commentateurs ont considéré que cette difficulté était insurmontable, en concluant tantôt à une confusion dans le chef de Platon lui-même[154], tantôt à l'inauthenticité du *Philèbe*[155] ; d'autres

---

[152] Cf. Hampton (1990), pp. 48–49, et McGinley (1977), pp. 39–40.
[153] Comme l'a bien vu Hazebroucq (1999), pp. 191–192.
[154] Cf. Bremond (1911), p. 469, n. 1, et p. 470, n. 1.
[155] Cf. Horn (1893), pp. 376–378.

ont répondu que rien n'empêchait l'intelligence d'appartenir à la fois à la cause et au *peras*[156]. Au contraire, cette subsomption de l'intelligence sous deux genres différents est tout à fait impossible, puisque la distinction entre la cause et les trois autres genres a été nettement établie par Socrate. Mais un tel problème ne surgit que si l'on considère la division quadripartite d'un point de vue statique, alors que, nous l'avons vu, elle décrit bien plutôt un processus *dynamique*. Le *peras* n'est ni une chose ni un élément des choses, mais l'*effet* de l'activité déterminante de l'intelligence sur l'*apeiron* qui produit le mélange. Le fait qu'il ne corresponde à aucun des deux composants de la vie mixte n'est pas une objection contre l'application de la division quadripartite à cette vie, et il n'implique pas non plus que cette vie, qui était supposée ne contenir rien d'autre que le plaisir et l'intelligence, soit tout à coup considérée comme contenant un troisième composant qui correspondrait à cette catégorie ; car le *peras* apparaît nécessairement dès que l'intelligence est présente en tant qu'effet de son activité déterminante sur l'*apeiron*. Le fait que l'intelligence soit subsumée sous le genre de la cause plutôt que sous celui du *peras* montre dès lors que le mélange de plaisir et d'intelligence ne consiste pas en une simple juxtaposition statique de composants indépendants l'un de l'autre, mais en l'action de l'intelligence sur le plaisir afin de le transformer en un mélange, c'est-à-dire de le rendre bon—ce que ni le plaisir ni l'intelligence ne sont pourtant par eux-mêmes[157].

La subsomption du plaisir et de l'intelligence sous leur genre respectif n'est donc encore nullement un résultat par elle-même : elle n'est que la première étape d'un long processus de *production* de la vie bonne[158]. Au cours de ce processus, tant le plaisir

[156] Cf. Badham (1878), p. 39 ; Rodier (1900), p. 94 ; Diès (1941), pp. XCV–XCIX.

[157] Comparer Cooper (1977), p. 332, qui considère quant à lui que *chacun* des deux ingrédients de la vie mixte (le plaisir et la science) doit être transformé en un mélange pour devenir une bonne chose. Cette interprétation ne nous semble pas compatible avec la subsomption de l'intelligence sous le genre de la cause ; en réalité, il suffit à l'intelligence d'être *cause* du bien pour être bonne par là même. Mais pour ce faire, elle doit être mise en présence d'un *apeiron* à déterminer, ce qui ne peut avoir lieu que dans la vie mixte.

[158] Nous ne pouvons dès lors être d'accord avec Kühn (1999) lorsqu'il écrit que le principal objectif de la division quadripartite est de classer le plaisir sous l'*apeiron* et l'intelligence sous la cause plutôt que de constituer la vie bonne (pp. 152–154). En réalité, ces deux objectifs ne peuvent être séparés, puisque

que l'intelligence seront transformés dans leur être, puisqu'ils deviendront bons alors qu'ils ne le sont pas par eux-mêmes. C'est pourquoi il faut distinguer entre le plaisir et l'intelligence non mélangés l'un à l'autre, d'une part, et le plaisir et l'intelligence mélangés l'un à l'autre, c'est-à-dire tels qu'ils se présentent au sein de la vie mixte une fois constituée, d'autre part. Nous proposons de nommer les premiers les « ingrédients » du mélange, et les seconds les « parties » de la vie mixte conçue comme tout— continuant en revanche à utiliser le terme « composants » indifféremment pour les uns ou les autres[159]. En revanche, les quatre genres de la division quadripartite ne sont ni des ingrédients ni des parties du mélange, puisque celui-ci est l'un de ces genres, mais bien plutôt des *moments* d'un processus de production. Cela dit, rien n'empêche les composants du mélange d'être considérés eux-mêmes comme des moments de ce mélange, c'est-à-dire comme remplissant une fonction spécifique dans sa production. C'est ce qui s'est passé dans la section que nous venons d'étudier : le plaisir et l'intelligence, conçus comme simples *ingrédients* de la vie bonne, ont été subsumés respectivement sous les genres de l'*apeiron* et de la cause.

§4. De la division quadripartite à la méthode divine

Revenons à présent au problème du rapport entre cette division quadripartite et les Idées.

Comme nous l'avons vu, la manière dont le rassemblement initial est opéré ne devrait laisser aucun doute sur le fait que les Idées n'interviennent pas en tant que telles dans cette division, puisque seuls les contenus de l'univers physique sont pris en

---

ces catégories ne tiennent leur signification que de leur intégration dans un processus productif.

[159] La distinction terminologique que nous introduisons ici ne recouvre pas celle opérée entre les mêmes termes par Harte (2002), pp. 189–191, qui nomme « ingrédients » d'un mélange (par contraste avec ses « parties ») l'*apeiron* et le *peras*. Cette dernière terminologie ne nous paraît pas idéale, dans la mesure où elle oblige à considérer la vie mixte, en tant que membre du troisième genre, comme un mélange de ces deux « ingrédients » que seraient l'*apeiron* et le *peras*, ce qui d'une part introduit en elle un ingrédient qui n'est pas censé y figurer (le *peras*), et d'autre part ne laisse aucune place à l'intelligence, qui est pourtant bien quant à elle censée y figurer.

considération. De ce point de vue, toute tentative de retrouver les Idées dans l'un des genres distingués—que ce soit dans le *peras*, dans le mélange ou dans la cause—est vouée à l'échec[160]. De même, il nous semble erroné de chercher à trouver une stricte correspondance entre ces quatre genres et ceux du *Timée*—l'*apeiron* correspondant à la χώρα, le *peras* aux Idées et aux nombres, le mélange au devenir et la cause au démiurge[161]—, car c'est oublier que ces deux explications de l'univers sont effectuées dans des perspectives différentes : tandis que le *Timée* adopte un point de vue externe, le *Philèbe* adopte un point de vue interne et ne mentionne que les contenus effectifs de l'univers, car il cherche à établir un cadre conceptuel approprié au traitement immanent de la vie bonne. Par conséquent, il est tout aussi impossible de comparer le *peras* aux Idées que d'identifier la cause du *Philèbe*—fût-ce celle du cosmos lui-même—au démiurge du *Timée*, car par contraste avec les Idées, les *peras ekhonta* sont des composants immanents des mélanges. La même remarque vaut également pour la comparaison entre l'*apeiron* et la χώρα, la dernière étant *ce dans quoi* apparaît un être sensible plutôt qu'un composant de cet être[162].

Toutefois, ces remarques ne signifient pas que la division quadripartite n'a aucune relation avec les Idées. Au contraire, comme nous l'avons vu, les mélanges d'*apeiron* et de *peras* correspondent à des êtres sensibles *pour autant qu'ils participent à l'intelligible*. Il s'agit d'ailleurs d'une conséquence nécessaire du fait que tous les membres du troisième genre sont des produits de l'intelligence, étant donné que, nous le verrons, seule la pensée des Idées peut être nommée intelligence au sens strict, et que celle-ci est présente dans toutes les manifestations de la pensée qui peuvent recevoir le nom de « sciences »[163]. C'est en s'appuyant sur la connaissance des Idées que l'intelligence produit des êtres du

---

[160] On trouvera d'utiles résumés de ces différentes tentatives dans Bury (1897), pp. lxiv–lxxiv; Rodier (1900), pp. 73–93 ; Boussoulas (1952), pp. 175–177 ; Davis (1979), pp. 129–132 ; Benitez (1989), pp. 87–91.

[161] Pour un survol et une critique générale des tentatives faites dans cette direction, ainsi que de celles qui comparent les genres du *Philèbe* à ceux du *Sophiste*, tentatives qui remontent à Plutarque (cf. *Sur l'E de Delphes*, 15), voir Rougier (1914).

[162] Cf. Vogel (1959), p. 22, qui remarque que la χώρα du *Timée* est un principe externe et non un principe constitutif des choses qui viennent à l'être.

[163] Cf. *infra*, Deuxième partie, Deuxième section.

troisième genre. Mais il paraît y avoir deux manières d'interpréter ce processus.

La première serait de dire que les membres du *peras* correspondraient à des instanciations particulières des Idées imitées, bref à des « Idées immanentes » que la cause introduirait dans l'*apeiron* comme dans une matière[164]. Sans nier que ce schéma puisse avoir sa pertinence dans certains contextes, il nous semble néanmoins que cette interprétation ne rend pas justice à la subtilité des analyses du *Philèbe* que nous venons d'examiner. Certes, pris en lui-même, l'*apeiron* ne participe à aucune Idée, puisqu'il ne peut être fixé dans une détermination unique ; seule l'imposition d'un *peras* sur lui peut révéler son contenu positif. Mais d'un autre côté, le *peras* n'est rien de plus qu'un nombre ou une mesure pris dans des relations avec d'autres nombres ou d'autres mesures, ce qui signifie qu'il n'est responsable que de la structure mathématique (ou plus largement *formelle*) du mélange ; et étant purement formel, le même *peras* peut être appliqué à différents *apeira*, produisant de nombreux mélanges différents qui ont la même structure formelle mais participent à des Idées différentes. Par exemple, le rapport 1 : 2 ne produit pas le même mélange lorsqu'il est imposé à l'aigu et au grave ou au rapide et au lent : dans le premier cas, il produit un intervalle (l'octave), dans le second, un rythme (le iambe). Il y a certes *analogie* entre ces deux mélanges, puisque le rapport mathématique qui les caractérise est identique dans les deux cas, mais il n'y a pas *identité*, car leur contenu est différent. Or ce contenu n'est pas le fait du *peras*, même s'il est révélé par son imposition : il vient de l'*apeiron*.

Les mathématiques ne sont donc pas intermédiaires entre les Idées et les êtres sensibles au sens où elles correspondraient par elles-mêmes à la « structure mathématique » des Idées, mais seulement au sens où elles sont des instruments permettant de fixer le flux du devenir dans des déterminations fixes de manière à le faire participer à l'intelligible. La détermination de l'indéterminé produit un résultat différent tant de l'*apeiron* que du *peras*, et dont les caractéristiques ne peuvent être attribuées ni à l'un ni à l'autre d'entre eux, mais seulement à leur mélange.

[164] Cf. Hackforth (1972), p. 40 ; Rist (1964), p. 230 ; Pradeau (2002), pp. 34–36.

Si les Idées servent de modèles à la cause lors de ce processus, c'est donc d'une autre manière, à savoir au sens où elles servent de *critères* permettant de choisir la détermination appropriée à chaque cas, en tenant compte tant de la spécificité de l'*apeiron* concerné que du produit à réaliser[165]. Bref, c'est la connaissance des Idées qui permet de déterminer quel *peras* sera conforme à la *juste mesure* dans le cas de telle production particulière qui prend *tel apeiron* comme point de départ.

Or la connaissance des Idées est l'œuvre de la dialectique. Cela nous permet déjà de voir que le processus de production décrit par la division quadripartite n'est pas indépendant de la méthode divine qui a été décrite plus tôt : en réalité, il la présuppose comme sa condition de possibilité. Mais d'un autre côté, la dialectique peut elle-même être décrite comme une application particulière de cette division quadripartite, en tant qu'elle consiste également à appliquer un *peras* à un *apeiron*. À présent que ces catégories ont été élucidées, nous pouvons revenir à la méthode divine et confirmer l'interprétation que nous en avons donnée en montrant qu'elle s'accorde parfaitement avec les enseignements du présent chapitre.

La dialectique est l'œuvre de l'intelligence, et de ce point de vue la compatibilité entre les deux procédés ne pose aucun problème. La première étape de cette méthode, le rassemblement, conduit à la position d'une Idée unique ainsi qu'à la mise en évidence de l'*apeiron* qui lui correspond. Contrairement à ce qui est souvent assumé, cet *apeiron* ne correspond pas au nombre indéfini des choses particulières qui participent à l'Idée ainsi posée—qui appartiennent à ce genre—, mais bien plutôt à l'indétermination à laquelle l'intelligence fait face en les pensant : en effet, ces participants ne sont encore déterminés que sous le rapport de leur appartenance au genre qui a été posé, mais demeurent indéterminés sous tous les autres rapports. Dans ce cas également, l'*apeiron* se réfère à ce qui échappe à l'intelligence, à ce que l'intelligence n'a pas encore déterminé et ne peut dès lors saisir. La division est le procédé par lequel l'intelligence détermine cet *apeiron.* Tout comme dans le cas de la division quadripartite, cette détermination consiste à imposer un

[165] Comparer Schneider (1874) et Ross (1951), p. 138.

nombre sur cet *apeiron.* Cette activité doit s'opérer sous un certain *rapport,* ce qui signifie que l'*apeiron* ne peut être considéré comme une pure indétermination, mais doit être conçu comme *tel ou tel apeiron,* c'est-à-dire comme une espèce particulière d'indétermination qui s'avère pertinente relativement au but poursuivi par le dialecticien dans le contexte actuel. Celle-ci apparaît comme une marge de variations possibles—comme un plus et un moins—des membres potentiels du genre considéré relativement à un aspect particulier. Par exemple, si ce que nous désirons obtenir est une division du son musical, nous diviserons le son sous le rapport de sa hauteur relative, c'est-à-dire sous le rapport du plus grave et du plus aigu. C'est seulement en imposant un nombre à cet *apeiron* dialectique que nous pourrons en chasser le plus et le moins et en révéler le contenu positif de manière à obtenir des espèces d'intervalles déterminées. Cependant, d'un point de vue dialectique, l'imposition du nombre est purement formelle et signifie que chaque espèce doit être *dialectiquement* déterminée sous le même rapport et selon un certain ordre ; elle n'implique pas nécessairement (bien que tel soit le cas pour la musique) que toutes les espèces soient elles-mêmes intrinsèquement déterminées par un nombre, autrement dit que toutes correspondent *ontologiquement* à un mélange d'*apeiron* et de *peras.* Cela deviendra plus clair lorsque nous examinerons l'application de ce procédé aux plaisirs.

Tout comme dans le cas de la division quadripartite, le nombre doit ici être pris dans son sens grec le plus large. Premièrement, le nombre est le paradigme d'une structure discrète ; cela signifie que l'imposition du nombre sur un *apeiron* dialectique est un processus actif qui *constitue* réellement les espèces plutôt qu'il ne se contente de les découvrir comme étant déjà constituées, puisque c'est seulement en ayant un nombre qu'elles deviennent des entités discrètes. Deuxièmement, un nombre est composé d'unités homogènes. Cette caractéristique s'applique également aux espèces ainsi constituées, qui doivent toutes être déterminées sous le même rapport. Troisièmement, un nombre a également une fonction ordinale ; par conséquent, la division d'un genre en ses espèces doit être faite dans un certain ordre, correspondant à une progression sur une échelle orientée qui remplace la simple contrariété entre le plus et le moins. Quatrièmement, seuls les nombres entiers sont des nombres, ce qui implique que tout

nombre est commensurable avec tout autre. D'un point de vue dialectique, cela correspond au fait que la progression des espèces sur l'échelle à laquelle elles appartiennent doit être régulière—c'est-à-dire, pour reprendre la terminologie de Johnson, que « l'entre-deux adjectival » entre deux espèces successives doit toujours être le même. Des deux dernières caractéristiques, on peut déduire qu'un nombre peut être défini par la place qu'il occupe au sein de la série complète à laquelle il appartient. Cela implique qu'une espèce ne peut être complètement déterminée que lorsque toutes les autres espèces du même genre ont été déterminées sous le même rapport et selon le même niveau de détermination, car elle tire sa détermination de la place qu'elle occupe au sein du système complet constitué par la division de ce genre. Socrate exprime cette exigence, qui explique l'importance de la saisie du nombre correct, dans le cas du dieu ou de l'homme divin qui a institué la division de la *phônè* grecque, en disant que celui-ci a réalisé que nul d'entre nous ne pouvait connaître une lettre unique sans les connaître toutes. Le nombre, c'est-à-dire le *peras*, peut dès lors être considéré comme un lien (δεσμός) qui intègre toutes les espèces dans un genre unique[166].

On objectera peut-être que cette interprétation fait de la dialectique un processus productif, et considère les espèces comme des produits de l'intelligence elle-même, caractéristique qui semble contredire l'éternité des Idées que le *Philèbe* lui-même ne met pourtant pas en doute (cf. 58 a2–3, 59 a6–7, c3–4). Mais cette objection ne tient pas compte d'un point essentiel sur lequel nous venons d'insister, à savoir que la division quadripartite n'inclut pas les Idées elles-mêmes, mais décrit un processus productif *du point de vue interne de l'intelligence.* Ce qui est constitué par un mélange d'*apeiron* et de *peras* n'est donc pas une Idée, mais la *pensée* d'une Idée, c'est-à-dire la connaissance, qui n'est pas quant à elle éternelle, mais doit être atteinte à un certain moment par le dialecticien. Ce que cette interprétation suggère en revanche, c'est que contrairement à ce qui est souvent soutenu, la pensée d'une Idée n'est pas atteinte par une sorte d' « intuition intellectuelle » qui serait comme la réception passive de cette Idée,

---

[166] Comparer 18 c8 avec 27 d9, où le *peras* est lui-même décrit comme le lien de tous les *apeira.* Sur les rapports entre le *peras* et le lien, cf. Detienne et Vernant (1978), p. 275.

mais résulte d'un procédé *constructif* qui détermine la pensée. Cela ne revient pas pour autant à faire de Platon un relativiste qui affirmerait que la vérité n'est que notre propre construction, car ce procédé nous conduit précisément à la pensée d'un être éternel qui doit être posé comme existant indépendamment de notre propre intelligence ; mais cela signifie que la manière dont cette pensée est atteinte est beaucoup plus élaborée et beaucoup plus intéressante qu'une « intuition » soudaine et inexplicable que personne ne semble jamais avoir expérimentée.

La dialectique peut donc être comprise comme une application particulière du processus de production décrit par la division quadripartite. Cependant, il convient de noter qu'il existe une différence essentielle entre la production d'un être sensible et la production d'une espèce par la dialectique. En effet, alors que la première *présuppose* la connaissance d'une Idée qui lui servira de critère, la seconde permet de la *découvrir*. C'est que l'intelligence se trouve dans une situation très différente lorsqu'elle doit produire un être sensible déterminé ou la division d'un genre en ses espèces : dans le premier cas, elle est soumise au temps et à l'espace et doit produire la détermination *qui convient* à telle situation particulière ; dans le second, elle doit bien plutôt produire *toutes les espèces possibles* (dans les limites du moins du rapport de déterminabilité et du nombre selon lesquels s'opère la division) appartenant à un genre.

Dans ce dernier cas, la bonté du *contenu* de chacune de ces espèces n'entre nullement en ligne de compte : comme Platon le répète plusieurs fois, la dialectique ne fait aucune différence de traitement entre ce qui paraît estimable et ce qui paraît méprisable (cf. *Sophiste*, 227 a7–b6 ; *Politique*, 266 b10–d10). De son point de vue, seul importe le fait que les espèces soient *formellement* déterminées, c'est-à-dire le fait qu'elles aient été déterminées conformément aux critères formels que nous venons de rappeler. En ce sens, toute espèce est bonne *en tant qu'espèce*, car c'est sous ce rapport qu'elle résulte d'un mélange d'*apeiron* et de *peras*, et ce, quel que soit son contenu. C'est pourquoi la dialectique ne distingue pas entre mesure en général et juste mesure ; ou plus exactement, dans les limites de sa stricte application, toute mesure est juste *en tant qu'elle est une mesure*, car ce dont il s'agit pour elle n'est pas de déterminer un être *relativement à un modèle*, mais de le déterminer *en soi*. Et c'est précisément lorsque

notre pensée a été ainsi déterminée que nous pouvons dire que nous pensons une Idée.

En revanche, celui qui désire produire un être sensible *doit* tenir compte du contenu de son modèle. La dialectique lui permet seulement de distinguer entre les différentes espèces du genre de ce qu'il veut produire et d'atteindre une connaissance déterminée de chacune d'entre elles ; mais cette connaissance n'est pas suffisante, car le producteur doit encore par la suite sélectionner l'espèce qu'il devra prendre comme modèle de sa production, qui ne devra pas quant à elle être déterminée seulement quant à sa *forme* (c'est-à-dire *en tant qu'espèce*), mais également quant à son *contenu*, ou en d'autres termes être déterminée non seulement d'un point de vue *dialectique*, mais également d'un point de vue *ontologique*. En effet, c'est seulement s'il prend pour critère de sa production l'espèce qui correspond également dans son contenu à un mélange d'*apeiron* et de *peras* qu'il pourra produire un être sensible qui en soit un lui-même[167]. Bien plus, il doit également tenir compte de l'intégration de cet être dans le tout auquel il appartiendra et des relations qu'il entretiendra avec les autres parties de ce tout pour choisir l'espèce qui seule sera parfaitement appropriée à ce cas particulier et en fera un tout harmonieux—par exemple, tel intervalle plutôt que tel autre dans le cadre de telle mélodie. L'être ainsi produit doit se trouver à l'intersection de deux systèmes différents : le système dialectique des espèces et le système sensible dans lequel il doit prendre place ; et il doit être commensurable avec les éléments qui composent chacun de ces deux systèmes.

Parce que ce qu'elle produit doit être déterminé non seulement quant à sa forme, mais également quant à son contenu, la production d'un être sensible présuppose nécessairement la connaissance d'une Idée, tandis que la détermination d'un *apeiron* dialectique par la division est précisément ce qui nous permet d'atteindre cette connaissance. C'est en ce sens que la dialectique est la condition de tous les autres arts, comme l'a annoncé Socrate avant même d'introduire la méthode divine (16 c2–3) : la dialectique institue le cadre conceptuel qui permet à un art d'effectuer des choix raisonnés et cohérents lors de la production effective de

[167] Nous reviendrons sur ce problème ci-dessous pp. 608–614.

quelque chose. Nous verrons qu'il en ira bien ainsi dans la suite du dialogue : la division des plaisirs nous permettra de *sélectionner* l'espèce de plaisirs qui correspondra à un mélange *ontologique* et non seulement *dialectique* d'*apeiron* et de *peras*, et qui dès lors pourra seule composer avec l'intelligence une vie qui soit un tout harmonieux.

Dans ces conditions, on comprend que la relation entre la méthode divine et la division quadripartite est beaucoup plus complexe qu'une relation de fondation. Certes, la dialectique se fonde sur le fait que « les choses sont organisées de cette manière » (16 d1), c'est-à-dire sont des mélanges d'*apeiron* et de *peras* ; mais nous pouvons voir à présent que la raison de ce fait est qu'elles ont été produites selon un procédé qui met lui-même en jeu la dialectique. Les catégories d'*apeiron*, de *peras*, de mélange et de cause ne sont pas importées de l'extérieur : elles sont mises en lumière par une application de la dialectique qui réfléchit sur son propre fonctionnement. La division quadripartite ne présente pas une ontologie indépendante qui fournirait à la dialectique un fondement externe, mais une manière de décrire les choses qui implique nécessairement qu'elles soient déjà considérées comme les produits de la dialectique—une considération qui n'est qu'un jeu dans le cas de l'univers, mais qui a un rôle protreptique lorsqu'il s'agit de nos propres vies, à savoir nous encourager à les ordonner de la même manière que le cosmos s'auto-organise. La présupposition que les choses sont organisées de cette manière n'est pas un dogme, mais un point de départ : elle signifie seulement que nous devons adopter un certain point de vue sur la réalité qui nous entoure avant de pratiquer la dialectique, c'est-à-dire avant de commencer à penser. Ce que nous devons présupposer n'est pas une ontologie extérieure, mais seulement que la dialectique *peut* s'appliquer à tout problème que nous rencontrons, dans la mesure où l'univers peut être décrit conformément aux catégories qu'elle met en œuvre. La dialectique ne se fonde sur rien d'autre qu'elle-même et la présupposition de sa propre possibilité.

Le passage consacré à la division quadripartite permet dès lors d'intégrer les deux aspects du cercle (« méthodologique » et « éthique ») dans un procédé unique, car en subsumant la vie bonne sous le troisième genre, il en fait nécessairement un produit de la dialectique. De ce point de vue, dès que nous

acceptons d'appliquer la dialectique au problème de la vie bonne, notre choix est déjà fait, car cela implique que nous acceptions de considérer cette vie comme le produit de l'intelligence. Cela signifie également qu'il n'y a pas de différence entre appliquer la dialectique au problème de la vie bonne et vivre cette vie bonne : le *Philèbe* n'est pas seulement *consacré* à la vie bonne, il *est* la vie bonne. Il n'est pas possible de connaître la vie bonne « de l'extérieur » : la connaître, c'est déjà la vivre.

Mais Protarque, lui, n'a certainement pas encore compris cette implication. D'ailleurs, elle repose sur une assimilation entre deux conceptions du bien qui n'a pas encore été à proprement parler argumentée. C'est pourquoi tout en appliquant la dialectique au plaisir dans la seconde partie du dialogue, Socrate démontrera progressivement la correspondance entre ces deux conceptions du bien, et ce *en se fondant sur les propres critères de Protarque,* c'est-à-dire du point de vue d'un hédonisme conséquent. C'est seulement de cette manière qu'il pourra définitivement briser le cercle et inciter Protarque à considérer la recherche dans laquelle il est engagé comme le bien lui-même.

DEUXIÈME PARTIE

LES DIVISIONS

PREMIÈRE SECTION: LES PLAISIRS

CHAPITRE V

L'ANALYSE DU PLAISIR DANS L'ÉCONOMIE DU DIALOGUE

Nous sommes désormais prêts à aborder l'investigation détaillée du plaisir et de la science, en commençant par le premier, comme le suggère Socrate (31 b4). La section du dialogue qui s'attaque à cette question, et qui représente près de la moitié du texte (31 b2–55 c3), a suscité des jugements contradictoires. Certains commentateurs, acceptant le sous-titre donné au dialogue par la tradition (Περὶ ἡδονῆς, « Du plaisir »), y voient le point culminant de l'œuvre, le lieu où elle entreprend enfin, après une longue introduction passablement embrouillée, de se confronter à son objet véritable, débouchant ainsi sur une analyse du plaisir qui surpasse en précision toutes les précédentes tentatives platoniciennes à cet égard ; d'autres insistent au contraire sur l'aspect désordonné de la discussion, et y voient « l'une des moins satisfaisantes dans les dialogues de Platon »[1]. Aussi différentes soient-elles, ces interprétations résultent d'un même présupposé : l'analyse des plaisirs constituerait un morceau relativement indépendant du reste de la recherche, qu'il serait possible d'étudier plus ou moins isolément de son contexte global[2]. C'est à l'encontre d'un tel présupposé que nous voudrions aborder cette section du dialogue, en tentant de montrer qu'elle ne devient pleinement compréhensible qu'à la lumière du problème du bien tel qu'il a été posé dans la partie précédente et tel qu'il sera finalement résolu dans la suite. À cette fin, il sera sans doute utile de résumer les principaux axes probléma-

[1] Jowett (1875), p. 14.

[2] À tel point que l'on a récemment publié une traduction et un commentaire séparés d'une large partie de cette section, d'ailleurs très utiles : La Taille (1999a).

tiques que nous avons dégagés dans la première partie de ce travail.

Nous avons vu (pp. 24–33) que la question initiale du dialogue concernait moins le bien lui-même que ses rapports avec le plaisir et la science. Dans le cas du plaisir, ces rapports étaient envisagés sous trois angles différents : le bien était considéré soit [1] comme le genre du plaisir, ce qui signifiait que tous les plaisirs étaient bons, soit [2] comme sa différence, auquel cas il y avait lieu de distinguer entre bons et mauvais plaisirs, soit [3] comme identique à lui. Seule la thèse de l'identité a été formellement réfutée dans la première partie. Reste donc à décider entre la conception du bien comme genre et celle du bien comme différence. C'est à cette fin que la méthode de division a été introduite, sous une forme quelque peu différente de celle que l'on trouve dans des dialogues tels que le *Sophiste* ou le *Politique*, car son dessein est lui-même différent. En effet, pour être pertinente dans le contexte actuel, celle-ci suppose que l'on divise non pas un genre supérieur, mais *le plaisir lui-même*, et ce, *sous le rapport de sa bonté*—le but étant d'obtenir une dichotomie entre plaisirs bons et plaisirs mauvais. Nous allons voir que c'est bien à cette tâche que s'attelle l'analyse des plaisirs.

Pourtant, de nombreux commentateurs considèrent que, si la méthode de division est appliquée dans l'analyse des plaisirs, c'est d'une manière peu rigoureuse, qui tranche avec l'insistance de Socrate sur l'importance du nombre dans sa présentation antérieure[3]. Une telle appréciation nous paraît résulter d'une compréhension insuffisante du rôle du nombre dans la dialectique, qui ne tient compte que de son aspect cardinal au détriment de son aspect ordinal. Comme nous avons essayé de le montrer, ce second aspect est pourtant essentiel : il implique que la division doit avant tout s'effectuer selon une progression réglée, qui distingue les espèces comme des degrés sur une échelle unique, correspondant au rapport de la division. Cela n'autorise pas pour autant la division à être incomplète, et nous verrons que l'exhaustivité caractérise bel et bien les divisions du plaisir ; mais c'est sans doute dans la notion d'ordre que la fonction du nombre apparaît

---

[3] Voir par exemple Kucharski (1959), p. 201 ; Hackforth (1972), pp. 9–10 ; Löhr (1990), p. 258.

le plus clairement lors de l'application de la dialectique à laquelle nous allons maintenant être confrontés.

Cette affirmation peut sembler surprenante, étant donné que le manque d'ordre de cette section du dialogue est le défaut qui lui est le plus fréquemment imputé. Mais il convient de se souvenir que la méthode dialectique introduite par Socrate peut prendre deux formes, correspondant à deux fonctions différentes : soit elle sert à enseigner le cadre conceptuel d'une science déjà instituée dans sa cohérence systématique, auquel cas elle se dirige « de l'un vers l'*apeiron* » ; soit elle constitue un véritable procédé de *recherche*, visant à instituer un tel cadre, et elle est alors contrainte de remonter « de l'*apeiron* vers l'un ». C'est cette seconde fonction qu'elle remplit dans l'analyse des plaisirs, puisque celle-ci ne peut s'appuyer sur aucune division préalable des plaisirs relativement à leur bonté. Bien plus, c'est précisément afin d'atteindre la connaissance du bien comme différence dialectique que nous entreprenons cette division. Cela implique que nous ne pouvons présupposer le critère de division des plaisirs depuis le début, mais que nous devons au contraire le *rechercher*. C'est pourquoi, comme l'a déjà remarqué V. Goldschmidt, une grande partie de l'investigation consistera en la recherche du critère lui-même[4]. Pour ce faire, nous allons procéder à *plusieurs divisions exhaustives* du plaisir en fonction de critères différents, chacune de ces divisions mettant en œuvre les caractéristiques de la méthode divine que nous avons relevées plus haut. Le passage d'un critère à un autre, loin d'être aléatoire, nous rapprochera progressivement, grâce à la logique interne de l'argumentation, de cette division des plaisirs en bons et mauvais qui est le but de toute l'investigation.

Mais où chercher, si du moins cette investigation ne doit pas procéder aveuglément ? La première partie du dialogue nous a fourni une indication précieuse à ce sujet en nous apprenant que le bien consistait en un mélange de plaisir et de pensée ou d'intelligence—sans pour autant nous préciser lequel. Nous savons également que le plaisir, pour être ressenti, suppose comme sa condition de possibilité différentes formes de pensée (entendue ici au sens large, comme un terme générique). Cela

[4] Cf. Goldschmidt (1947), pp. 245–246.

nous donne un premier indice sur la manière dont nous devrons analyser le plaisir : il s'agira de prendre en considération les processus cognitifs à l'œuvre dans ses différentes espèces, envisagés eux-mêmes selon une progression allant du plus simple au plus complexe[5], en montrant comment ils rendent ces espèces possibles et leur donnent leur caractère propre. Bref, il s'agira de manifester le mélange de plaisir et d'intelligence qui sous-tend chaque espèce de plaisirs, puisque le plaisir isolé dans son genre n'est rien pour nous. Cet aspect de l'analyse implique que le plaisir ne doit pas seulement être considéré d'un point de vue externe, mais également du point de vue interne de celui qui l'éprouve : pour qu'il y ait plaisir, il faut que celui-ci soit *ressenti*, et cela demande que l'on examine les conditions subjectives de son émergence dans l'âme. Or c'est en adoptant ce point de vue que Socrate pourra contrer une objection de Protarque laissée en suspens au début du dialogue[6], selon laquelle l'expérience subjective serait identique dans toutes les formes de plaisirs, les seules différences résultant de la diversité de ce à quoi on prend plaisir, c'est-à-dire des sources de cette expérience, et demeurant par là même extrinsèques. Socrate montrera qu'au contraire, l'expérience subjective du plaisir varie selon les espèces de plaisirs envisagées, de sorte qu'il n'est pas possible de considérer leurs différences comme extrinsèques au plaisir.

Cependant, dans la mesure même où différents mélanges sont possibles, un tel examen ne suffira pas par lui-même : encore faudra-t-il découvrir celui d'entre eux qui pourra seul être qualifié de bon. Cette investigation se fera par le biais de la division quadripartite étudiée plus haut. Nous savons en effet que le bien appartient au genre du mixte, c'est-à-dire consiste en un mélange d'*apeiron* et de *peras*. Or seuls des plaisirs bons peuvent appartenir à la vie bonne ; et si certains plaisirs sont bons, ils doivent eux-mêmes appartenir au genre du mixte et être mesurés[7]. Mais en lui-même (αὐτή, 31 a9), le plaisir est *apeiron*. Pour devenir bon, c'est-à-dire mixte, il a donc besoin que l'intelligence le limite.

[5] Voir déjà Isenberg (1949), pp. 165–174, qui aboutit néanmoins à une interprétation très différente de la nôtre.

[6] Correspondant à la question [c] ci-dessus p. 47.

[7] Comme l'ont bien vu Gadamer (1994a), pp. 227–228, et Cooper (1977), p. 332.

Par conséquent, seuls les plaisirs à l'égard desquels l'intelligence exerce pleinement son action déterminante peuvent être considérés comme bons. La cause de la bonté de la vie bonne n'est donc pas le plaisir, mais l'intelligence, car même si certains plaisirs sont bons, c'est parce que l'intelligence les rend tels en les déterminant. Contrairement aux apparences, c'est l'intelligence et non le plaisir qui rend la vie mixte désirable et bonne. Au sein de cette vie, l'intelligence ne doit pas se contenter de rendre le plaisir possible : elle doit au contraire exercer sa pleine souveraineté.

Une telle conclusion va à l'encontre de toute forme d'hédonisme. Mais ne repose-t-elle pas sur une pétition de principe ? En effet, Protarque n'a encore aucune raison d'admettre la coïncidence entre les deux conceptions du bien élaborées dans la première partie du dialogue—comme mélange de plaisir et d'intelligence et comme mélange d'*apeiron* et de *peras*. Cette coïncidence ne peut être présupposée : elle doit être *démontrée*. Une telle démonstration constituera l'un des enjeux majeurs de cette section du dialogue. Socrate va en effet montrer à Protarque qu'*en se fondant sur les prémisses de l'hédonisme lui-même*, seuls les plaisirs appartenant au troisième genre peuvent être considérés comme désirables et bons. Bien plus : étant donné que seuls ces plaisirs sont bons, on peut en déduire qu'ils ne doivent pas cette bonté au fait d'être des plaisirs, mais seulement au fait d'être limités par l'intelligence. Dès lors, même l'hédoniste sera contraint d'accorder aux sciences, en tant que manifestations de l'intelligence, une valeur supérieure à celle du plaisir, ce qui préparera la démonstration de la valeur *agathologique* (et non plus seulement méthodologique, établie quant à elle dans la première partie du dialogue et présupposée par toute cette investigation) de la dialectique en tant que science suprême[8]. Notons que ce résultat sera atteint par de tout autres moyens que ceux déployés dans le livre IX de la *République*, où il s'agit seulement de montrer que la philosophie est productrice des plaisirs de meilleure qualité—ce qui demeure une fondation *hédoniste* de la valeur de la philosophie. Ici, au contraire, s'il est vrai que nous partirons effectivement des critères hédonistes, ce sera pour mieux les dépasser en

[8] Cette démonstration sera poursuivie lors de la classification des sciences, où la supériorité de la dialectique sur toutes les autres sciences sera établie.

montrant que la valeur de quoi que ce soit ne tient précisément pas au plaisir (puisqu'il existe des plaisirs mauvais), mais à l'action de l'intelligence. C'est pourquoi on peut dire que le *Philèbe* procède à une véritable réfutation *interne* de l'hédonisme, puisqu'il démontre que si celui-ci veut rester cohérent, il est contraint de se dépasser lui-même en accordant à l'intelligence une valeur supérieure à celle du plaisir.

À l'issue de ce processus, nous obtiendrons donc une division du plaisir en deux espèces fondamentales : les plaisirs bons et les plaisirs mauvais. Cette division nous permettra de dégager la nature du bien comme différence dialectique entre les plaisirs. Mais elle nous permettra également de déterminer la nature *générique* du plaisir. En effet, s'il est vrai que c'est la voie inverse de la méthode divine qui est ici utilisée, la connaissance de cette nature générique ne peut être présupposée dès le début de l'analyse : elle doit bien plutôt être découverte à titre de *résultat*. Cela signifie que toutes les tentatives de détermination générique du plaisir faites avant ou pendant la recherche n'ont qu'un caractère *provisoire* et devront finalement être dépassées par une définition qui tienne compte de tous les aspects de l'enquête. Cela vaut en particulier pour la caractérisation du plaisir comme *apeiron*, dont nous verrons qu'elle ne peut en définitive valoir que pour *certaines* espèces de plaisirs et n'est donc pas une détermination générique.

Comme souvent chez Platon, et en particulier dans les dialogues dits « de vieillesse », l'apparence de désordre de l'analyse résulte de la complexité de l'ordre qui la régit, qui entrecroise de multiples niveaux de cohérence. L'examen du plaisir doit en effet être lu dans différentes perspectives : comme une recherche du bien au niveau de la différence dialectique entre les espèces de plaisirs ; comme une suite de divisions du plaisir en espèces dont chacune détermine dialectiquement ces espèces selon un critère différent ; comme une démonstration du fait que la pensée est la condition du plaisir ; comme une application du *peras* à l'*apeiron* en vue de constituer la vie bonne ; comme une réfutation interne de l'hédonisme ; comme la recherche d'une définition générique du plaisir. Afin de repérer les différents fils qui règlent sa progression, il convient de lire le texte à la lumière des différents procédés qui ont été précédemment introduits, même (voire surtout) là où il n'y est pas fait directement allusion. C'est seulement de

cette manière que nous pourrons dévoiler toute la richesse et la complexité de cette section. Précisons néanmoins que cette complexité n'est pas gratuite, mais résulte de la difficulté de l'objet analysé lui-même. En effet, il est impossible d'étudier le plaisir, l'intelligence et la vie bonne indépendamment les uns des autres, le troisième terme consistant en un mélange des deux premiers qui modifie leur nature propre. La division des plaisirs est un chef-d'œuvre d'organisation dialectique ; simplement, celle-ci ne pourra apparaître clairement qu'au terme de la recherche, conformément d'ailleurs à ce que nous a appris l'analyse formelle de la méthode introduite par Socrate[9]. Néanmoins, ce caractère rétrospectif de l'organisation dialectique définitive de l'investigation n'implique aucun arbitraire dans la progression interne de l'argumentation, dont la cohérence doit également être recherchée. De manière générale, on peut dire que Socrate et Protarque partent de distinctions simples qu'ils approfondissent progressivement en fonction des difficultés rencontrées en cours de route. Afin de rendre manifeste ce mouvement dialectique, notre commentaire suivra pas à pas le texte du dialogue, en abordant lui aussi les problèmes au fil de son déploiement. C'est pourquoi nous nous permettons à nouveau de demander au lecteur de ne pas juger trop vite de la validité de notre interprétation, qui se déploiera elle aussi selon une progression et ne gagnera sa pleine détermination qu'une fois parvenue à son terme.

---

[9] Ce qui justifie jusqu'à un certain point la démarche de Goldschmidt (1947), pp. 245–252, contraire à la nôtre en ce qu'elle lit toute cette section à la lumière des résultats auxquels elle aboutit.

CHAPITRE VI

LE CADRE GÉNÉRAL DE L'ANALYSE

§ 1. Point de vue externe

a. *Première espèce*

Socrate introduit cette seconde partie du dialogue en déclarant que nous devons à présent examiner, à propos du plaisir et de l'intelligence, « en quoi est (ἐν ᾧ… ἐστιν) chacun d'eux et suite à quelle affection il advient (διὰ τί πάθος γίγνεσθον) lorsqu'il advient » ; et que nous devons commencer par le plaisir, comme lors de la mise à l'épreuve des vies de pur plaisir et de pure pensée (31 b2–5).

On s'est demandé si l'explication qui suit devait être considérée comme une définition générique du plaisir ou comme se rapportant seulement à l'une de ses espèces[1]. Remarquons d'abord que *stricto sensu*, Socrate ne prétend pas donner une *définition* du plaisir[2], mais seulement s'interroger sur le lieu et la cause de son émergence. Par ailleurs, Socrate désignera clairement par la suite le plaisir consistant dans la restauration de l'harmonie comme *une* espèce de plaisirs, qu'il opposera à une autre espèce (32 b6–

[1] Pour la première position, voir notamment Cherlonneix (1986), p. 316 ; Frede (1992), p. 440, et (1997), pp. 229–231 ; Tuozzo (1996) ; Van Riel (1999c), pp. 300–303, et (2000a), pp. 20–29 ; pour la seconde, Shorey (1933), p. 324 ; Taylor (1948), p. 418, n. 2, et (1956), p. 57 ; Gosling et Taylor (1982), pp. 136–137.

[2] À moins de comprendre, avec Robin (1950), que dans la phrase qui vient d'être citée, Socrate demande d'examiner « ce en quoi consiste chacun de ces deux termes, et dans quelles conditions de fait ils se produisent tous deux ». Néanmoins, la traduction de ἐν ᾧ… ἐστιν par « ce en quoi consiste » ne semble guère compatible avec la suite, puisque Socrate répond au problème qu'il vient de poser en disant que le plaisir et la douleur adviennent dans le genre commun (ἐν τῷ κοινῷ… γένει, 31 c2). Comme nous allons le voir immédiatement, Socrate ne peut vouloir dire que le plaisir et la douleur consistent en le genre commun, puisqu'ils appartiennent au contraire au genre de l'*apeiron* ; ici, la préposition ἐν ne peut avoir qu'un sens locatif, et il doit donc en être de même dans l'énoncé du problème.

c5). Certes, ces deux espèces, qui divisent le genre de manière exhaustive, sont clairement liées entre elles ; mais cette liaison, si elle semble impliquer la *possibilité* d'une détermination générique, ne nous fait pas encore connaître la nature de celle-ci. En réalité, comme nous l'avons rappelé dans le chapitre précédent, la détermination générique du plaisir ne peut être donnée d'emblée : elle devra être *construite* progressivement au fil de l'examen des espèces, dans la mesure où la division du plaisir constitue une véritable recherche qui vise à instituer un cadre conceptuel précédemment inexistant. Nous sommes seulement ici en présence d'une première caractérisation très grossière d'une espèce de plaisirs, qui demandera à être précisée et corrigée par la suite— comme le suggère d'ailleurs Socrate lui-même (cf. 31 d9–10).

Socrate ajoute : « nous ne pourrions jamais soumettre le plaisir suffisamment à l'examen séparément (χωρίς) de la peine » (31 b5–6). Cette précision nous rappelle que le plaisir dont il est ici question reste le plaisir indéterminé, le plaisir *apeiron* : c'est en tant que tel qu'il ne peut être envisagé séparément de son contraire, puisqu'il se définit par cette contrariété même. Or s'ils sont indéterminés, le plaisir et la peine ne peuvent désigner des états stables : ils correspondent bien plutôt à des processus, des devenirs, des *geneseis.* Par conséquent, la question de savoir « en quoi ils sont » et celle de savoir « suite à quelle affection ils adviennent » sont irréductiblement liées, car la question portant sur leur être en vient elle-même à concerner leur genèse. Ce en quoi le plaisir et la peine *adviennent,* dit Socrate, c'est le genre commun (τὸ κοινὸν γένος) ; et il rappelle que celui-ci est le troisième des quatre précédemment cités, ce qui permet à Protarque de se souvenir qu'il contenait notamment la santé et l'harmonie (31 c2–11)[3].

> Je dis donc que lorsque l'harmonie est déliée en nous, les êtres vivants, la dissolution de la nature et la naissance des douleurs adviennent alors au même moment (Λέγω τοίνυν τῆς ἁρμονίας μὲν λυομένης ἡμῖν ἐν τοῖς ζῴοις ἅμα λύσιν τῆς φύσεως καὶ γένεσιν

---

[3] À vrai dire, l'harmonie n'avait pas encore été citée nommément comme élément du troisième genre : Socrate avait seulement dit que le mélange d'*apeiron* et de *peras* menait la musique tout entière à sa perfection achevée (26 a3–4). Mais que l'harmonie soit, avec le rythme, l'un des aspects de cette perfection ne fait aucun doute, et Socrate s'empresse d'ailleurs de confirmer que Protarque l'a bien compris (κάλλιστ᾽ εἶπες, 31 d1).

> ἀλγηδόνων ἐν τῷ τότε γίγνεσθαι χρόνῳ). (…) En revanche, lorsque l'harmonie se rétablit et qu'elle retourne vers sa propre nature, on doit dire qu'advient le plaisir, s'il faut parler en peu de mots et le plus vite possible des choses les plus importantes (Πάλιν δὲ ἁρμοττομένης τε καὶ εἰς τὴν αὑτῆς φύσιν ἀπιούσης ἡδονὴν γίγνεσθαι λεκτέον, εἰ δεῖ δι' ὀλίγων περὶ μεγίστων ὅτι τάχιστα ῥηθῆναι). (31 d4–10)

Ce texte appelle plusieurs remarques.

Tout d'abord, Socrate prend garde ici de ne pas *identifier* la douleur à la dissolution de l'harmonie et le plaisir à sa restauration : il les envisage au contraire clairement comme deux processus distincts, et se contente d'énoncer la simultanéité temporelle de leur naissance. Il est vrai que la vigilance de Socrate se relâche quelque peu par la suite, puisqu'il semble alors traiter ces affections et les processus qui les font naître comme interchangeables (voir en particulier 31 e6–32 b4) ; mais tout porte à croire qu'il s'agit là de raccourcis sans conséquence, et que sa véritable pensée doit être cherchée dans l'énoncé des principes généraux que nous venons de lire[4]. Une telle interprétation est d'ailleurs plus conforme à l'objectif que s'est fixé Socrate au début de cette section, à savoir déterminer en quoi et suite à quelles affections naissent la peine et le plaisir, et non définir leur essence : sa réponse consiste à dire qu'ils naissent « dans le genre commun », à la suite de ces affections que sont respectivement la dissolution de l'harmonie et sa restauration. Si c'est bien à la question du διὰ τί πάθος que dissolution et restauration sont censées répondre, il n'y a aucune raison d'y chercher l'énoncé de l'essence de la peine et du plaisir.

Ensuite, le modèle général ici décrit est bien celui de la dissolution et de la restauration de l'harmonie, et non celui du manque et du remplissage[5] de ce manque, qui n'en est qu'une

[4] Cf. Damascius, *Commentaire sur le* Philèbe, § 143, p. 69 : « Ainsi, les mouvements sont distincts des plaisirs et des peines ; mais comme ils sont intimement mêlés aux mouvements, [Platon] les appelle quelquefois eux aussi « mouvements » ». Sur ce problème, voir également Ferber (1912), p. 163 et n. 3, et surtout Tuozzo (1996), pp. 498–500.

[5] En français, « réplétion » désigne l'état dans lequel se trouve ce qui est rempli, tandis que le processus qui y mène est exprimé par le mot « remplissage ». Malgré l'inélégance de ce dernier terme, il importe de conserver la distinction entre ces deux notions, car elle jouera un rôle capital par la suite.

variante parmi d'autres[6]. Nous verrons que cette simple remarque permet de contrer certaines objections qui ont été opposées à cette explication de la genèse du plaisir.

Enfin, s'il est vrai que cette explication trouve ses sources dans la philosophie présocratique et surtout dans le corpus hippocratique[7], il convient de ne pas négliger la profonde réinterprétation que suppose l'intégration de ces théories dans le contexte du *Philèbe*. En effet, le présent passage est explicitement rapporté à la division quadripartite, et c'est donc à la lumière de celle-ci qu'il doit être interprété. Or comme nous l'avons vu, le troisième genre, auquel l'harmonie dont il est ici question est dite appartenir, comprend les *ousiai* advenues, qui résultent elles-mêmes d'un mélange d'*apeiron* et de *peras*. Socrate le rappelle d'ailleurs en désignant l'espèce animée (ἔμψυχον… εἶδος) comme une *ousia* (32 b3) et en précisant qu'elle est « advenue, conformément à la nature, à partir du ⟨mélange⟩ d'*apeiron* et de *peras* » (ἐκ τῆς ἀπείρου καὶ πέρατος κατὰ φύσιν… γεγονός, 32 a9–b1). Dès lors, le cadre ainsi tracé est bien plus large qu'il ne le paraît à première vue : en particulier, il n'y a aucune raison de le restreindre à l'explication de processus corporels, car au mixte appartiennent également les âmes harmonieuses, celles des sages et celle du monde—ce pourquoi Socrate précise que l'espèce qui peut subir les processus dont il parle est animée. Nous ne devons pas nous laisser tromper par les exemples « connus de tous et évidents » (τὰ δημόσια… καὶ περιφανῆ, 31 e3) qu'il cite pour illustrer son propos—le fait de manger ou de boire lorsqu'on a faim ou soif est restauration de l'harmonie dissoute, et donc plaisir ; de même le fait de se réchauffer lorsqu'on a froid, ou inversement (31 e6–32 a8)— : l'harmonie dont il est ici question est tout autant psychique que corporelle[8].

---

[6] Ferber (1912), p. 164, n. 3, a relevé les différentes expressions utilisées par le *Philèbe* pour désigner les processus qui suscitent la douleur et le plaisir : pour la douleur, on trouve λύσις (31 e6), διάκρισις καὶ διάλυσις ἡ παρὰ φύσιν (32 a1–2), φθορά (31 e10), διαφθειρομένων (32 e1–2), ἔνδεια (51 b5) ; et pour le plaisir, κατὰ φύσιν ἡ πάλιν ἀπόδοσις (32 a3), πάλιν εἰς ταὐτὸν ἀπιόντων καὶ διακρινομένων ἡ κατὰ φύσιν ὁδός (32 a7–8), τὴν εἰς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ὁδόν (32 b3), ἀνασῳζομένων (32 e2–3), σωτηρία (35 e3), κατάστασις (42 d6).

[7] Pour une brève analyse de ces sources, cf. Gosling et Taylor (1982), pp. 16–25.

[8] Comme l'ont bien vu par exemple Ferber (1912), p. 164 ; Nodier (1995), pp. 50–51 ; Tuozzo (1996), pp. 498–499 ; Van Riel (1999c), p. 302, et (2000a),

Cette liaison du plaisir avec le genre du mixte a paru à certains commentateurs contredire l'inclusion précédente du plaisir dans le genre de l'*apeiron*[9]. Cette objection a suscité diverses répliques, qui consistent le plus souvent à distinguer entre le plaisir « abstrait », qui seul serait véritablement *apeiron*, et le plaisir tel qu'il est expérimenté concrètement, qui relèverait quant à lui du genre mixte[10]. Mais cette réponse semble manquer l'essentiel : en réalité, cette caractérisation implique clairement que le plaisir et la douleur sont encore considérés comme des *apeira* à ce stade du dialogue. Commençons par la douleur. Socrate dit qu'elle apparaît quand l'harmonie est détruite. La douleur naît lorsque le mélange d'*apeiron* et de *peras* se dissout, ou, en d'autres termes, lorsque la limitation imposée par le *peras* se retire et que le mixte tombe dans le manque ou l'excès, bref dans l'*apeiron*. Quant au plaisir, il ne peut se produire que sur fond de cette destruction, puisqu'il accompagne le mouvement de restauration de l'harmonie ; l'harmonie est restaurée en même temps que le mixte, c'est-à-dire quand l'*apeiron* a été limité par le *peras* ; mais lorsque ce processus est achevé, l'*apeiron* disparaît en tant que tel, et avec lui le plaisir. Cette explication de la genèse de la douleur et du plaisir est donc en parfait accord avec leur inclusion antérieure dans le genre de l'*apeiron*.

---

pp. 22–23. G. Van Riel écrit avec raison dans ce dernier ouvrage (p. 11) que cela vaut déjà pour le *Gorgias* (cf. 496 e7–8). Néanmoins, nous ne pensons pas que cela implique que Platon étende (indûment) un paradigme « physiologique » au cas des plaisirs psychiques : c'est bien plutôt l'harmonie corporelle qui se voit réinterprétée comme cas particulier du mélange d'*apeiron* et de *peras*. Précisons également que si l'harmonie psychique peut être qualifiée de naturelle, c'est à condition de donner au mot « nature » un sens *normatif* : il ne s'agit pas du tout de dire que toute âme se définit naturellement par l'harmonie (pas plus que le corps, d'ailleurs), mais seulement qu'une âme peut être plus ou moins harmonieuse, et que seul son état harmonieux peut être considéré comme « naturel » au sens propre.

[9] Cf. Grote (1867), p. 567, n. g ; Jowett (1875), p. 3 ; Gomperz (1909), p. 616.

[10] Voir en ce sens Badham (1855), p. 35 ; Jackson (1882), p. 275, n. 1 ; Bury (1897), p. 59 ; Hackforth (1972), p. 59, n. 2 ; McGinley (1977), p. 41 ; Benardete (1993), p. 166. L'interprétation de Ferber (1912), p. 163, n. 2, sur laquelle se fonde également Tenkku (1956), pp. 181–182, est quelque peu différente, puisqu'elle consiste à dire que si les causes naturelles du plaisir et de la peine appartiennent au genre du mixte, cela n'implique pas nécessairement qu'il en aille de même pour le plaisir et la peine eux-mêmes. Quant à Pradeau (2002), pp. 38–39, il propose de comprendre l' « hésitation » de Platon à cet égard à partir de la distinction entre plaisirs illimités et plaisirs limités.

Or cette inclusion implique que douleur et plaisir soient caractérisés par le plus et le moins, et par conséquent que la douleur ne puisse apparaître que sur fond du plaisir, et inversement le plaisir sur fond de douleur, cette contrariété étant constitutive de la nature même de chacun des deux termes. La douleur apparaît lorsque l'être vivant s'éloigne de son état harmonieux et entre dans le royaume du manque et de l'excès. Considéré de l'extérieur, cet écart se définit par rapport à l'état harmonieux ; mais la douleur est un indéterminé, et son indétermination rejaillit sur son corrélatif ; elle est un « moins » qui ne peut se définir que par rapport à un « plus » (ou inversement) ; de sorte que *de son propre point de vue*, l'état harmonieux n'apparaît pas comme tel, mais comme le contraire de la douleur, à savoir comme plaisir[11]. La douleur apparaît donc sur fond de plaisir, même si aucun plaisir n'a encore été ressenti avant elle. Quant au plaisir, il suppose cette distance par rapport à l'état harmonieux, donc la douleur ; il correspond simplement à la direction inverse dans l'ordre du plus et du moins, à la tendance du vivant à recomposer son harmonie perdue. Mais il faut noter que tout comme la douleur, le plaisir « voit » ce but de manière indéterminée : si la douleur se dirige vers le moins qu'il fuit, il se dirigera lui-même vers l'harmonie considérée comme un plus, et non comme un état stable et déterminé. Du point de vue de la douleur et du plaisir, l'harmonie perdue paraît être à une distance infinie, et donc inaccessible, précisément parce que douleur et plaisir sont des illimités. C'est que la dissolution du mixte provoque l'entrée dans l'*apeiron*, qui ne connaît aucune stabilité, mais seulement un mouvement de fuite permanent dont seule la direction peut changer, provoquant tantôt la douleur, tantôt le plaisir. On comprend dès lors qu'envisagés de cette manière, la douleur et le plaisir appartiennent « au genre de ce qui n'a ni n'aura jamais en soi-même et par soi-même ni début, ni milieu, ni fin » (31 a9–10) : car même s'il est vrai qu'en les considérant de l'extérieur, on peut repérer un début et une fin à chacun de ces processus, *de leur propre point de vue* ces bornes n'existent pas, car ils ne peuvent se définir que par rapport à un plus ou à un moins, et non par rapport à des valeurs déterminées.

[11] Voir déjà Héraclite, fragment B 111 Diels-Kranz : « La maladie fait la santé agréable et bonne, la faim la satiété, la fatigue le repos » (trad. Conche (1998)).

La douleur et le plaisir adviennent dans le mixte, parce qu'ils supposent le mixte pour apparaître ; mais ils supposent également la distance à l'égard de ce mixte, soit qu'ils s'en éloignent, soit qu'ils s'en rapprochent ; et c'est en ce sens qu'ils sont des *apeira.* Loin de s'écarter de la caractérisation du plaisir comme *apeiron*, le présent passage ne fait que la réaffirmer et la préciser en rappelant que l'*apeiron* doit toujours être envisagé comme premier moment d'un processus dynamique de production. Or nous avons vu lors de l'analyse des quatre genres que ce processus pouvait être de deux types : soit la production d'un produit entièrement nouveau, auquel cas l'*apeiron* représente ce qui n'a pas encore été déterminé, soit la correction ou la restauration d'un produit qui échappe à l'action déterminante de l'intelligence, auquel cas il correspond à ce qui a perdu sa détermination. Nous apprenons à présent que le plaisir est un *apeiron* du second type : il présuppose toujours qu'une harmonie antérieure a été détruite. Nous verrons plus loin que cette priorité de l'harmonie est la condition du désir, et donc de la vie même.

b. *Deuxième espèce*

Protarque prend les explications qui viennent de lui être données comme « une première esquisse » (τύπον, 32 b5), ce qui suggère qu'il les considère comme fournissant une première définition du plaisir en général. Socrate s'empresse de corriger cette erreur en précisant qu'il ne s'agit là que d'*une* espèce (ἓν εἶδος, 32 b6) de peine et de plaisir, à laquelle il faut opposer cette autre espèce (ἕτερον εἶδος, 32 c3–4) comprenant les plaisirs et les douleurs qui surviennent lorsque l'âme anticipe les affections plaisantes ou douloureuses dont il vient d'être question. Si l'objet de cette anticipation (προσδόκημα, προσδοκία) est un plaisir, elle est elle-même plaisante et confiante ; mais si c'est une peine, elle est craintive et douloureuse (32 b9–c2).

La distinction entre ces deux espèces de plaisirs est presque universellement tenue pour une division entre plaisirs corporels et plaisirs psychiques. Cette interprétation ne semble pourtant pas exacte ; car s'il est vrai que la seconde espèce est « propre à l'âme elle-même séparée du corps » (χωρὶς τοῦ σώματος αὐτῆς τῆς ψυχῆς, 32 c4), nous avons vu qu'il n'y avait en revanche aucune raison de restreindre la première espèce aux plaisirs accompagnant des

processus d'ordre corporel. La véritable différence paraît plutôt tenir dans le fait que dans le cas de la première espèce, la douleur ou le plaisir sont ressentis *en même temps* que la destruction ou la restauration de l'harmonie (cf. ἅμα… ἐν τῷ τότε… χρόνῳ, 31 d5–6), tandis que dans le cas de la seconde, ils sont éprouvés *à distance* : la douleur et le plaisir n'accompagnent plus l'effectivité actuelle de ces processus, mais bien plutôt leur *représentation* anticipante par l'âme, et c'est celle-ci qui correspond proprement à l'affection « suite à laquelle » ils adviennent[12]. On comprend dès lors pourquoi ces douleurs et ces plaisirs sont propres à l'âme seule : en effet, ils se fondent sur ce pouvoir qu'a l'âme de s'arracher à l'expérience immédiate du corps par le biais de représentations. On a donc bien là une seconde espèce de plaisirs, qui est certes dépendante de la première, mais n'en est pas moins différente, puisqu'elle est suscitée par un *pathos* différent. La restauration de l'harmonie n'est pas la seule source de plaisir : parfois, sa simple représentation anticipée peut suffire, en vertu de processus psychiques que nous analyserons plus loin.

Néanmoins, l'anticipation n'est qu'une variété parmi d'autres de ce pouvoir de représentation propre à l'âme, qui peut également s'exercer à l'égard du passé (souvenir) et du présent (imagination), comme nous l'apprendrons plus tard (cf. 39 c10–12). Dans ces conditions, ne doit-on pas supposer que des plaisirs propres à l'âme seule peuvent également être associés à de telles activités[13] ? Curieusement, Socrate ne semble pas envisager cette possibilité pour le moment. Il le fera toutefois par la suite, en considérant manifestement les plaisirs d'anticipation comme une variété parmi d'autres des plaisirs propres à l'âme seule, c'est-à-dire des plaisirs éprouvés à distance de l'expérience immédiate du corps par l'intermédiaire de représentations (39 d1–e3, 40 d7–e1). On peut donc penser que cette omission s'explique dans le contexte actuel par le fait que Socrate se contente de citer l'anticipation comme l'exemple le plus marquant de ce

---

[12] L'expression διὰ προσδοκίας γιγνόμενον de 32 c4–5 répond au διὰ τί πάθος γίγνεσθον de 31 b3.

[13] On sait que la remémoration des plaisirs passés jouera un rôle essentiel dans la théorie épicurienne des plaisirs, selon laquelle le sage doit guérir ses maux présents en se ressouvenant de ses plaisirs passés. Cf. fragment 439 Usener et *Sentences vaticanes*, LV, ainsi que l'application de ce principe par Épicure sur son lit de mort (Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, X, 22).

pouvoir propre à l'âme de s'arracher à l'expérience immédiate du corps[14]. Le plaisir d'anticipation est d'ailleurs également, aux yeux de Platon, le cas le plus répandu et le plus important de ce type de plaisirs éprouvés à distance de l'expérience actuelle du corps (cf. 39 e4–7), dans la mesure où il est lié de manière essentielle au désir, dont nous verrons plus loin l'importance que lui confère la philosophie platonicienne.

Socrate vient donc d'effectuer une première division du plaisir en deux espèces. Cette division est *exhaustive*: tout plaisir est lié à la restauration d'une harmonie (que celle-ci soit corporelle ou psychique), soit qu'il accompagne son effectivité actuelle, soit qu'il soit éprouvé à distance de celle-ci et soit suscité par sa représentation psychique[15]. Les deux cas font du plaisir un *apeiron*, puisque tous deux ne peuvent émerger que sur fond d'une harmonie détruite; mais tandis que le second est propre à l'âme, le premier peut concerner aussi bien l'âme que le corps.

Cette affirmation risque de surprendre, dans la mesure où nous avons déjà annoncé que certains plaisirs échappent au genre de l'*apeiron* et appartiennent au troisième genre. Mais il faut bien voir que toute cette analyse concerne seulement le plaisir considéré *en lui-même*, indépendamment de tout mélange avec l'intelligence. Or seul un tel mélange peut transformer le plaisir en membre du troisième genre, tandis que laissé à lui-même, il demeure purement *apeiron*. Tel est à nos yeux le sens du passage qui suit immédiatement, et dont l'interprétation est particulièrement délicate. Socrate rappelle que la division du plaisir a pour but de nous révéler,

> à propos du plaisir, si son genre tout entier (ὅλον… τὸ γένος) est le bienvenu (ἀσπαστόν), ou si cette propriété doit être conférée au plaisir et à la douleur par un autre des genres que nous avons cités, comme au chaud et au froid et à toutes ces sortes de choses, elles-mêmes devant tantôt être accueillies, et tantôt pas, parce qu'elles ne sont pas bonnes, mais que quelques-unes reçoivent quelquefois la nature qui appartient aux bonnes choses. (32 d1–6)

Cette déclaration montre que l'enjeu dialectique de la division que nous avons cerné dans notre premier chapitre, à savoir de

[14] Nous nous écartons ici de Dixsaut (1999d), p. 246 et n. 3, qui limite les plaisirs propres à l'âme seule aux plaisirs d'anticipation.

[15] Nous rejoignons ainsi la distinction proposée par Tuozzo (1996), p. 497, entre plaisirs « non-réflexifs » et plaisirs « réflexifs ».

déterminer si le bien peut être considéré comme le genre du plaisir, auquel cas il caractérise essentiellement tout plaisir, ou s'il n'en est qu'une différence, autorisant alors la distinction entre plaisirs bons et plaisirs mauvais, reste toujours présent à ce stade du dialogue. Mais ce passage évoque également une autre problématique : celle de la possibilité pour un *apeiron* d'être bon par lui-même, ou de la nécessité de le limiter pour le rendre bon. On peut qualifier cette problématique de « génétique », puisqu'elle envisage le plaisir non plus comme un genre pouvant être divisé, mais comme une affection concrète pouvant être modifiée. La manière dont ces deux problématiques, dialectique et génétique, sont ici liées, doit retenir notre attention : si le plaisir est *apeiron* par lui-même, et si l'*apeiron* ne devient bon que lorsqu'il est limité, alors le plaisir n'est pas bon par lui-même, mais peut recevoir cette bonté d'un autre genre, à savoir le *peras* en tant qu'il est introduit par l'intelligence ; il faut alors distinguer des plaisirs illimités et des plaisirs limités, dont seuls les seconds seront bons, et le bien devra être envisagé comme une différence du plaisir. Notons toutefois que ces deux problématiques ne se recouvrent pas pour autant. En effet, s'il est vrai que c'est le *peras* qui rend le plaisir bon, cela ne revient pas à l'identifier lui-même au bien comme différence dialectique, car le *peras* est seulement un *moment* de la production du mélange, non une caractéristique du produit fini.

Mais il reste à comprendre en quoi la première division des plaisirs que nous venons d'effectuer était pertinente eu égard à cette question. Ici commence véritablement le problème de l'interprétation. La difficulté est de comprendre la partie de la phrase qui précède immédiatement celle que nous venons de citer : le résultat que Socrate vient de décrire nous apparaîtra clairement, dit-il,

> ἐν… τούτοις οἶμαι, κατά γε τὴν ἐμὴν δόξαν, εἰλικρινέσιν τε ἑκατέροις γιγνομένοις, ὡς δοκεῖ, καὶ ἀμείκτοις λύπης τε καὶ ἡδονῆς (…) (32 c6–8)

Tel est du moins le texte des manuscrits reproduit par Burnet. Sans passer en revue toutes les interprétations de cette phrase qui ont été proposées[16], on peut dire que les divergences se concentrent principalement autour de deux difficultés.

[16] Voir en particulier les remarques de Festugière (1950), p. 298 ; Gosling

La première concerne l'antécédent de τούτοις : doit-on référer ce terme aux deux espèces de plaisirs et de peines qui viennent d'être dégagées, à savoir ceux nés directement de la destruction et de la restauration de l'harmonie, d'une part, et ceux nés de l'anticipation de ces processus, d'autre part, ou bien aux deux sous-espèces d'anticipation que sont l'attente confiante agréable et la crainte douloureuse ? De prime abord, il semble que la première interprétation soit la plus plausible, car on ne voit guère pourquoi seul l'examen de la seconde espèce pourrait nous renseigner sur ce problème[17] ; et même si c'était le cas, force est de constater que ce point n'est nullement argumenté. De toute façon, comme nous le verrons, la suite du dialogue est loin de se limiter à l'examen de cette seconde espèce, ce qui impliquerait dès lors, dans l'interprétation critiquée, que Socrate ne suivrait pas le programme qu'il se fixe lui-même.

La seconde difficulté consiste à comprendre pourquoi ces plaisirs et ces peines sont dits « purs » et « non mélangés ». Tel que le texte est écrit, il semble qu'il faille comprendre qu'il se réfère à des plaisirs non mélangés de peines, et inversement—ce qui constituera effectivement l'un des sens principaux des termes « pur » et « mélangé » dans la suite du dialogue. Mais, outre qu'ils n'ont précisément pas encore été introduits dans ce sens à ce stade de la discussion, on voit mal en quoi une telle précision serait pertinente dans le contexte actuel : si l'on assume d'emblée que ces espèces de plaisirs sont non mélangées de douleurs, en quoi leur examen pourrait-il nous révéler si le plaisir est le bienvenu dans la totalité de son genre, ou seulement dans certaines de ses espèces ? C'est précisément le fait que certaines espèces soient mêlées de douleurs qui nous les rendront indésirables. Ajoutons qu'il est faux que ces espèces de plaisirs soient pures de toute peine : la première, parce que la restauration de l'harmonie suppose sa destruction préalable, et donc, selon l'analyse

---

(1975), pp. 101–102 ; Löhr (1990), pp. 246–247 ; Gadamer (1994a), pp. 231–232, note ; Nodier (1995), pp. 52–53 ; Dixsaut (1999d), pp. 246–247, n. 4 ; La Taille (1999a), pp. 53–54 ; Teisserenc (1999), pp. 269–270, n. 2 ; Pradeau (2002), p. 261, nn. 117 et 118.

[17] Nous verrons qu'au contraire, les plaisirs purs (au sens de « non-mélangés de douleur ») relèvent de la première espèce de plaisirs, à savoir ceux qui accompagnent la restauration de l'harmonie elle-même, tandis que les plaisirs d'anticipation sont nécessairement impurs.

qui en a été faite jusqu'à présent, la douleur ; la seconde, parce qu'il n'y a de sens à anticiper une telle restauration que dans le cas où l'harmonie manque, et donc dans un état de douleur. Il n'est nullement besoin de présupposer les analyses qui vont suivre pour arriver à cette conclusion : elle semble au contraire inscrite dans la structure même de ces plaisirs tels qu'ils viennent d'être décrits. On voit donc mal pourquoi Socrate émettrait ici un avis qui contredit tout ce qu'il vient d'établir.

Mais la première partie du dialogue suggère deux autres sens du terme « non mélangé » : celui-ci pourrait caractériser, d'une part, l'absence de mélange de plaisir et d'intelligence (cf. 27 e1), et, d'autre part, l'absence de mélange d'*apeiron* et de *peras*. Comme nous l'avons vu, ces deux types de mélanges sont intimement liés, bien qu'ils ne se recouvrent pas : le plaisir est lui-même *apeiron*, et l'intelligence, si elle appartient au genre de la cause et non du *peras*, est néanmoins, précisément en tant que cause, source de la limitation de l'*apeiron*, donc du plaisir, au sein de la vie mixte. Le mélange de plaisir et d'intelligence qu'est la vie bonne consiste donc en une limitation de l'*apeiron* du plaisir sous l'égide de l'intelligence. On voit aisément combien cette compréhension des termes « pur » et « non mélangé » éclairerait la suite de la phrase qui nous occupe : Socrate dit que nous devons examiner le plaisir lui-même, pur et sans mélange (de *peras*, ou d'intelligence qui le limiterait), afin de déterminer s'il est bon par lui-même, ou si, comme tous les autres *apeira*, il ne devient bon que par l'action d'un autre des genres que nous avons cités, c'est-à-dire le *peras*, ou plus exactement l'intelligence qui cause sa limitation. Nous proposons donc de comprendre le texte ainsi :

> Je pense en effet—c'est du moins mon opinion—que c'est dans ces ⟨espèces⟩ de peine et de plaisir, chacune advenant à l'état de pureté, à ce qu'il semble, et sans mélange [*scil.* d'intelligence], qu'il apparaîtra clairement à propos du plaisir si son genre tout entier est le bienvenu (…)

Cette interprétation suppose que l'on rattache λύπης τε καὶ ἡδονῆς à ἐν τούτοις—soit que l'on suppose que l'expression ἐν τούτοις λύπης τε καὶ ἡδονῆς signifie la même chose que ἐν τούτοις τοῖς εἴδεσι λύπης τε καὶ ἡδονῆς, avec O. Apelt[18], soit que l'on insère

[18] Cf. Apelt (1900), p. 15.

εἴδεσι dans le texte, avec A. Diès[19]. Mais la cohérence qu'elle permet de dégager nous semble clairement jouer en sa faveur : lu dans cette perspective, ce passage s'intègre parfaitement à ce qui précède et à ce qui suit. En effet, le plaisir et la douleur ont jusqu'à présent été considérés indépendamment de tout mélange avec l'intelligence, selon un point de vue que l'on peut qualifier d' « externe », puisqu'il ne tient pas compte des conditions subjectives de son émergence dans l'âme de celui qui l'éprouve. Certes, nous allons voir par la suite que même le plaisir le plus « brut » suppose la conscience du sujet, et donc une certaine forme de *phronèsis* ; mais précisément, cela ne nous apparaîtra que plus tard, lorsque nous étudierons les conditions subjectives du plaisir ; de sorte que pour le moment, Socrate peut très bien faire mine d'être d'avis[20] que ce plaisir est pur de tout mélange avec l'intelligence, puisque son analyse précédente a complètement ignoré cet aspect. Quant à l'anticipation, il faut remarquer que Socrate l'a désignée dans ce qui précède par les termes vagues προσδόκημα et προσδοκία, évitant le terme λογισμός que nous avons rencontré plus tôt (21 c5) et qui seul suggère un rapport à l'intelligence. Ici encore, nous verrons qu'en réalité, ce type de plaisir suppose bel et bien des processus cognitifs tels que la mémoire et la *doxa* ; mais l'analyse que nous en avons accomplie jusqu'à présent ne nous a encore rien révélé à leur propos, parce qu'elle a simplement envisagé l'anticipation d'un point de vue externe à l'expérience subjective en laquelle elle consiste.

Cependant, seul ce point de vue externe pouvait nous mettre en présence du plaisir purement *apeiron*, purement indéterminé, qui en tant que tel ne peut être proprement ressenti. C'est pourquoi l'examen des deux espèces de plaisirs qui viennent d'être discutées était nécessaire pour nous permettre de décider si le plaisir peut être bon par lui-même, c'est-à-dire indépendamment de tout mélange avec l'intelligence. C'est dans ce but que Socrate introduit les considérations qui suivent, souvent interprétées comme une simple digression, mais pourtant présentées comme un pre-

---

[19] Cf. Diès (1941), p. 34, n. 2.

[20] Insistons d'ailleurs sur les nombreuses précautions oratoires prises par Socrate dans ce passage : οἶμαι, κατά γε τὴν ἐμὴν δόξαν, ὡς δοκεῖ…

mier élément de réponse au problème qui vient d'être énoncé, comme l'atteste la conjonction τοίνυν par laquelle elles sont introduites (32 d9).

c. *La possibilité d'un état neutre*

Par lui-même, le plaisir est *apeiron* ; il apparaît toujours à distance du troisième genre, puisqu'il suppose la destruction de l'harmonie. Or le troisième genre est la classe du bien, à laquelle appartient notamment la vie bonne. La dissolution et la restauration de l'harmonie qui suscitent la douleur et le plaisir ne sont donc rien d'autre que dissolution et restauration de la vie bonne. Pour que douleur et plaisir apparaissent, il faut que le bien soit déjà perdu pour nous, que nous ne vivions plus cette vie mixte et harmonieuse vers laquelle nous tendons à présent. Dans ces conditions, comment le plaisir pourrait-il être bon par lui-même ? S'il suppose la destruction du mixte pour émerger, et si le mixte est le bien, alors il ne peut qu'en être exclu[21]. De ce point de vue, le bien serait une harmonie stable et durable, c'est-à-dire une vie neutre, sans plaisir ni peine. Une telle vie peut à bon droit être appelée « la plus divine de toutes », car il serait impie de supposer que les dieux subissent des processus de destruction et de restauration (33 b7–11).

On considère souvent que par cette qualification de « vie la plus divine », Socrate entend montrer qu'une telle vie est inaccessible à l'homme et réservée aux dieux. Nous avons déjà abordé cette question plus haut (pp. 188–190). Sans revenir sur le détail de notre argumentation, disons simplement que Socrate semble bel et bien assumer son accessibilité tout au long de son argumentation. Pourtant, il paraît difficile d'échapper à la constatation que cette vie est ici décrite en des termes qui excluent clairement la possibilité pour l'homme de la vivre, du moins de manière durable : car comment un être en devenir pourrait-il éviter d'être pris dans des processus de destruction et de restauration, d'évacuation et de réplétion ? Mais il importe de noter combien cette constatation est paradoxale, s'il est vrai que cette vie harmonieuse qui ne connaît ni dissolution ni restauration n'est autre que la vie bonne elle-même, à la recherche de laquelle nous sommes

[21] Cf. Natorp (1994), pp. 337–338.

depuis le début du dialogue. *Considérée d'un point de vue externe, la vie bonne semble inaccessible à l'homme.* Faudrait-il en déduire que le bien n'est qu'un idéal régulateur ne pouvant être vécu ? Une telle conclusion serait pour le moins surprenante, puisque le bien est précisément envisagé dans le *Philèbe* comme s'exprimant dans une *vie* bonne.

Mais on peut repérer un second paradoxe, plus troublant encore que le précédent. La vie bonne, en tant qu'elle appartient au troisième genre, est ici décrite comme une vie « sans plaisir ni peine ». Socrate va d'ailleurs plus loin, puisqu'il semble identifier la vie la plus divine à la vie d'intelligence pure, dont il a été dit en effet qu'elle excluait toute jouissance grande ou petite (33 a8–b5). Or, antérieurement, cette vie d'intelligence pure avait été rejetée en tant que candidat au titre de bien ; et c'était la vie consistant en un mélange de plaisir et d'intelligence qui avait été reconnue comme correspondant à la vie bonne et avait été subsumée sous le troisième genre. Socrate aurait-il changé d'avis à cet égard ? Cela est d'autant moins probable qu'il répétera par deux fois son jugement primitif à la fin du dialogue (60 c6–61 a3, 67 a2–3)[22]. Bien plus, le simple fait qu'il conclue les considérations actuelles en déclarant qu'elles constituent une pièce importante à ajouter au dossier de l'intelligence en faveur de sa prétention à la seconde place (33 c1–3) montre que la supériorité de la vie mixte reste assumée, puisque cette lutte entre le plaisir et l'intelligence en faveur de la seconde place n'a de sens que dans l'assomption de cette supériorité. Si l'argument concernant la vie la plus divine joue en faveur de l'intelligence, c'est parce que contrairement à la vie de plaisir qui suppose un incessant va-et-vient entre destruction et restauration, la vie d'intelligence ne présente aucune incompatibilité avec la vie bonne et harmonieuse. Le rapport entre la vie d'intelligence et la vie bonne est donc plus complexe qu'une pure et simple identification : c'est plutôt de compatibilité qu'il s'agit, comme le suggère d'ailleurs la lettre même de la réplique de Socrate, qui déclare que « rien ne s'oppose » (οὐδὲν ἀποκωλύει, 33 a9) à ce que celui qui a choisi la vie d'intelligence vive dans cet état neutre, puisque cette vie est censée ne comporter aucun plaisir ni grand ni petit.

[22] Cf. Carone (2000), pp. 261–262.

Il semble donc qu'il faille entendre cette vie « sans plaisir ni peine » au sens d'une vie dépourvue des espèces de plaisirs et de peines décrites jusqu'à présent, c'est-à-dire des plaisirs et des peines purement indéterminés. Au contraire, le plaisir qui appartient à la vie bonne se doit d'être bon, et donc mesuré. Certes, cette bonté ne peut lui être intrinsèque : en tant qu'*apeiron*, le plaisir ne peut être rendu bon que par l'action déterminante de l'intelligence. Mais c'est précisément le propre de l'*apeiron* d'être déterminé, et de la vie bonne de consister en un mélange d'*apeiron* et de *peras* ; donc *a priori*, rien ne s'oppose à l'existence de tels plaisirs mesurés. Cependant, la conséquence n'en serait-elle pas que ceux-ci échapperaient nécessairement au cadre de la description du plaisir en termes de restauration d'une harmonie perdue ? Pourtant, force est de constater que les plaisirs que Socrate appellera « mesurés », les plaisirs « purs » au sens de « purs de douleur », seront eux aussi décrits selon le modèle du manque et de la réplétion, et donc de la dissolution et de la restauration (cf. 51 b5–6, 52 a5). L'aporie rebondit dès lors de plus belle : si tout plaisir est lié à la restauration de l'harmonie détruite, et si cette harmonie correspond à la vie bonne elle-même, comment la vie bonne pourrait-elle comporter le moindre plaisir ? Si le plaisir ne peut apparaître qu'à distance du bien, comment peut-il constituer une composante essentielle de ce bien ?

Envisagées d'un point de vue externe, les deux apories que nous venons de relever—inaccessibilité apparente de la vie bonne et conflit entre deux conceptions de cette vie bonne—sont absolument insolubles. Si le plaisir consiste en la restauration d'une harmonie perdue, alors il est à distance de la vie bonne, qui est cette harmonie même ; et si la vie bonne est telle, elle est inaccessible à l'homme, qui, en tant qu'être en devenir, ne peut échapper complètement aux processus de destruction et de restauration. Afin de sortir de cette impasse, nous allons devoir adopter un point de vue interne et examiner les processus cognitifs qui rendent possible l'émergence du plaisir dans l'âme. Le point de vue externe était nécessaire pour saisir le plaisir « à l'état pur », c'est-à-dire non mélangé d'intelligence, et donc absolument *apeiron* ; mais il demeure insuffisant, dans la mesure où il implique que le plaisir ainsi considéré ne peut en aucun cas appartenir à la vie bonne elle-même, qui suppose que l'*apeiron* soit limité par l'imposition d'un *peras*. Considéré en lui-même, le plaisir n'est

donc pas bon : il suit la loi de tous les *apeira*, et ne peut devenir bon que lorsqu'un autre genre le limite. Or la cause de la limitation est l'intelligence. Si nous voulons à présent découvrir des plaisirs bons, nous devons examiner les différents mélanges de plaisir et d'intelligence à l'œuvre au sein de l'expérience subjective elle-même : nous devons retracer les différentes étapes de cette détermination progressive du plaisir par l'intelligence, et examiner la manière dont se présente le plaisir de ce point de vue. Nous verrons alors comment un plaisir bon est possible, et comment la vie harmonieuse à laquelle il appartient est accessible à l'homme. Cependant, nous savons désormais que même si cette analyse nous permet de découvrir des plaisirs bons, cette bonté ne leur appartiendra pas *en tant que plaisirs*, mais leur aura été apportée par l'intelligence qui les limite. L'intelligence a d'ores et déjà conquis la seconde place qu'elle revendiquait contre le plaisir au sein de la vie mixte.

§ 2. Point de vue interne

a. *Vers une reconstruction de la genèse logique des pouvoirs de l'âme*

Nous devons à présent reprendre les analyses précédentes et les « intérioriser », c'est-à-dire examiner la manière dont les deux espèces de plaisirs qui viennent d'être distinguées se présentent dans l'expérience de celui qui les éprouve. À vrai dire, Socrate fait mine de ne vouloir procéder à cet examen que pour la seconde espèce, puisqu'il déclare en guise de transition :

> Quant à l'autre espèce[23] de plaisirs, celle que nous avons dit appartenir à l'âme elle-même, elle est tout entière née de la mémoire (διὰ μνήμης πᾶν ἐστι γεγονός). (33 c5–6)

Mais étant donné que cette seconde espèce présuppose la première, son approfondissement va nous mener à reprendre l'analyse antérieure dans sa totalité. C'est pourquoi Socrate continue :

[23] L'expression ἕτερον εἶδος semble suggérer que seule la première espèce de plaisir était concernée dans la discussion sur la vie la plus divine. Mais puisque la seconde espèce présuppose la première, il est clair ici aussi que l'absence de celle-ci entraîne nécessairement l'absence de celle-là.

> Il faut d'abord recouvrer (ἀναληπτέον), à ce qu'il semble, ce qu'est la mémoire, et nous risquons de devoir encore recouvrer avant la mémoire ce qu'est à son tour la sensation, si nous voulons de quelque manière atteindre une clarté convenable sur ce qui concerne ces sujets. (33 c8–11)

Ainsi, du point de vue des conditions subjectives de leur apparition également, les plaisirs de la seconde espèce s'ancrent dans ceux de la première.

C'est donc à une reconstruction de la *genèse logique des pouvoirs de notre âme* que nous allons procéder. Celle-ci retracera l'histoire de la constitution progressive de ces pouvoirs, en commençant par l'étape la plus simple—la sensation—, qui implique déjà la conscience, pour se diriger vers les plus complexes, à savoir successivement la mémoire, la réminiscence et le désir, auquel l'analyse s'arrêtera dans un premier temps, avant de reprendre à un niveau plus élevé encore en examinant la *doxa* et la *phantasia*, dont elle étudiera plus particulièrement les espèces rapportées au futur[24]. Cette démarche nous permettra d'organiser la recherche sur les processus cognitifs à l'œuvre dans le plaisir, dont nous savons depuis la mise à l'épreuve de la vie de plaisir qu'ils sont les conditions de possibilité d'un plaisir véritablement ressenti. Elle nous fournira également les armes nécessaires pour contrer l'objection énoncée par Protarque au début du dialogue, selon laquelle les seules différences repérables entre les plaisirs ressortissent à leur objet et sont donc extrinsèques : si les plaisirs sont rendus possibles par des processus cognitifs, et si ceux-ci varient en fonction du type de plaisir envisagé, alors nous pouvons repérer des différences *intrinsèques* entre les plaisirs. C'est dans cette optique que Socrate a d'emblée focalisé l'examen des plaisirs sur la question de leur genèse et de l'affection qui la suscite. La discussion qui suit approfondit la même problématique, comme l'atteste le fait que Socrate l'entame en disant que la seconde espèce de plaisirs est née de la mémoire (διὰ μνήμης… γεγονός), dont nous verrons qu'elle est la condition de possibilité de l'anticipation. Il confirmera d'ailleurs un peu plus loin que la question

[24] Cette progression suit dès lors rigoureusement l'ordre dans lequel les pouvoirs de l'âme étaient présentés en 21 b6–c8 : φρόνησις, μνήμη, δόξα et λογισμός. Comme l'observe Dixsaut (1997), p. 104, seule la science n'y figure pas, parce qu'elle suppose une rupture et ne peut s'expliquer dans les termes d'une complexification de la δόξα.

de la genèse est bien celle qu'il continue à développer (cf. περὶ γένεσιν ἡδονῆς, 34 c10).

Avant d'aborder l'analyse de la sensation proprement dite, notons également qu'en disant que nous devons « recouvrer » ce que sont la mémoire et la sensation, Socrate suggère que la mémoire n'est pas seulement l'objet recherché, mais également la méthode de recherche. À vrai dire, de nombreux interprètes considèrent que le verbe ἀναλαμβάνω doit simplement être compris ici dans le sens de l'assomption d'une question ou d'une discussion[25]. Sans vouloir forcer le texte, il nous semble au contraire peu probable qu'il n'y ait là aucune allusion à la mémoire (ou plus exactement à la réminiscence), d'autant plus que le verbe ἀναλαμβάνω se retrouvera un peu plus bas (34 b7–8) pour caractériser le processus de réminiscence. D'ailleurs, nous verrons que Socrate se plaira à souligner cette auto-référentialité de la recherche tout au long de cette section. Il nous rappelle ainsi que ses propres candidats au titre de bien, parmi lesquels la mémoire figurait en bonne place, ne sont pas seulement les objets de la recherche, mais également ses outils et ses conditions de possibilité. Nouvelle preuve du fait que dès que l'on s'engage dans une discussion avec Socrate, on est obligé d'abandonner la position extrême de Philèbe et d'accorder une valeur, ne fût-ce qu'instrumentale, à la pensée et à l'intelligence. Il restera à montrer que cette valeur instrumentale ne suffit pas, et que l'hédonisme lui-même réclame son propre dépassement vers une position qui affirme la supériorité de l'intelligence sur le plaisir dès qu'il accepte de s'expliciter philosophiquement.

b. *La sensation*

Afin de définir la sensation, Socrate divise les affections qui concernent le corps (τὰ περὶ τὸ σῶμα ἡμῶν… παθημάτων) en « celles qui s'éteignent dans le corps avant d'atteindre l'âme et laissent celle-ci non-affectée (ἀπαθῆ) » et « celles qui les traversent tous les deux et y posent un certain ébranlement (σεισμόν) à la fois propre et commun à chacun (ἴδιόν τε καὶ κοινὸν ἑκατέρῳ) » (33 d2–6). Dans la première espèce, l'affection reste cachée

[25] Voir en particulier Bury (1897), p. 66, n. *ad loc.*, qui cite plusieurs parallèles où le terme doit être pris en ce sens chez Platon. L'opinion contraire a déjà été soutenue par Badham (1878), p. 39, n. *ad loc.*

(λανθάνειν) à l'âme ; mais, plutôt qu' « oubli » (λήθη), il convient de nommer cet état « absence de sensation » (ἀναισθησία), car l'oubli est une sortie de la mémoire, tandis que lorsqu'une affection n'ébranle pas l'âme, elle ne peut même pas y entrer (33 d8–34 a2). Seule la seconde espèce peut proprement être nommée sensation :

> Quand, d'un autre côté, l'âme et le corps, se conjoignant dans une affection unique, sont également mus en commun, en nommant ce mouvement « sensation », tu ne t'exprimeras pas improprement. (Τὸ δ' ἐνὶ πάθει τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα κοινῇ γιγνόμενον κοινῇ καὶ κινεῖσθαι, ταύτην δ' αὖ τὴν κίνησιν ὀνομάζων αἴσθησιν οὐκ ἀπὸ τρόπου φθέγγοι' ἄν, 34 a3–5)

La sensation est un mouvement, un ébranlement. Ébranlement du corps tout d'abord : pour qu'il y ait sensation, il faut que le corps subisse une affection, soit mû par une cause autre que lui. Mais aussi, et surtout, ébranlement de l'âme : pour que l'affection soit affection *pour nous*, pour que nous en prenions conscience, il faut qu'un mouvement de l'âme accompagne celui du corps. Comme le remarque M. Dixsaut[26], Socrate insiste sur le fait que mouvement du corps et mouvement de l'âme ne doivent pas être compris comme deux mouvements distincts qui se superposeraient, mais comme un mouvement commun : dans la sensation, corps et âme ne font qu'un[27]. Les deux mouvements ne sont ni successifs ni reliés par un lien de causalité, mais ils sont conjoints dans une affection unique ayant deux dimensions : que l'une de ces dimensions vienne à manquer, et il n'y aura plus sensation, mais soit pure affection corporelle inconsciente, soit mouvement purement psychique. Selon M. Dixsaut[28], l'insistance sur cette parité de l'âme et du corps dans la sensation distinguerait la présente explication de celles que l'on trouve dans le *Timée*, d'une part, où les mouvements traversent le corps (διὰ τοῦ σώματος) pour arriver jusqu'à l'âme (ἐπὶ τὴν ψυχήν) (43 c4–5), et dans le *Théétète*, d'autre part, où Socrate déclare que « toutes les sensations tendent vers une *idea*[29] unique (εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν… πάντα ταῦτα συντείνει), l'âme ou quel que soit le nom qu'il faille lui

---

[26] Dixsaut (1999d), pp. 251–252.

[27] Bury (1897), p. 67, n. *ad loc.*, note pertinemment que l'emploi du singulier γιγνόμενον en 34 a4 renforce encore cette insistance sur l'unité du mouvement.

[28] Dixsaut (1999d), p. 251, n. 1.

[29] Nous nous contentons ici de translittérer ce terme, dont la traduction

donner, par laquelle nous sentons ce qui est sensible au moyen des sens comme d'instruments (ὀργάνων) » (184 d3–5). À vrai dire, dans le *Philèbe* aussi, le fait que l'affection « traverse le corps pour atteindre l'âme » semble bel et bien présupposé dans la description des affections qui laissent l'âme « non affectée », puisque celles-ci sont dites s'éteindre dans le corps avant d'atteindre l'âme (πρὶν ἐπὶ τὴν ψυχὴν διεξελθεῖν, 33 d3–4). Mais cette explication génétique ne contredit nullement l'unité de la sensation comme telle : en elle-même, la sensation est ce mouvement conjoint de l'âme et du corps ; elle ne commence que lorsque cette conjonction est effective, et ne suppose aucune succession, qu'elle soit temporelle ou logique. Quant au fait que nous sentons « par l'âme », mais « au moyen » des sens, cela signifie simplement que le mouvement psychique et le mouvement corporel jouent chacun un rôle différent dans la sensation, ce qui ne contredit pas non plus l'unité du mouvement qu'est la sensation elle-même ; et cette distinction des deux dimensions est elle aussi bien présente dans le *Philèbe*, puisqu'il y est dit que l'ébranlement qu'est la sensation est non seulement « commun » à l'âme et au corps, mais également « propre à chacun ». Comment comprendre cette affirmation ? Socrate n'est guère loquace à son sujet, mais il semble que l'on puisse sans trop de risques faire les observations suivantes.

D'abord, le mouvement du corps et le mouvement de l'âme ont une *nature* différente : le premier est un mouvement corporel, le second un mouvement psychique. Cette remarque semble tautologique, mais il n'est pas inutile de l'énoncer. Car qu'est-ce qu'un mouvement psychique ? Pour répondre à cette question, il faut d'abord se demander ce qu'est l'âme. On sait que dans le *Phèdre*, Socrate définit son essence (οὐσία τε καὶ λόγος, 245 e3) comme ce qui se meut soi-même (τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν, 245 d7 ; τὸ ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον, 245 e3). Cependant, cette définition est encore insuffisante, dans la mesure où elle pourrait laisser croire que l'âme est une *chose* qui se meut soi-même. L'Athénien des *Lois* supprime cette ambiguïté en la définissant plus précisément comme « le *mouvement* capable de se mouvoir lui-même » (ἡ δυναμένη αὐτὴ αὑτὴ κινεῖν *κίνησις*, X, 896 a1–2). L'âme n'est pas

---

est particulièrement problématique dans ce passage. Voir les explications de Heidegger (2001), pp. 198 sq., qui suggèrent une traduction telle que « visée ».

une chose, elle est un *mouvement*; elle n'est pas le simple substrat des mouvements psychiques, mais elle n'est elle-même que dans ces mouvements qui constituent son être. Or ces mouvements, dit un peu plus loin l'Athénien, se nomment «vouloir, examiner, prévoir, délibérer, considérer droitement et faussement, se réjouir et être peiné, avoir confiance et avoir peur, haïr et chérir» (897 a1–3). En ce sens, on peut dire que ce que Platon nomme «âme» est très proche de ce que la phénoménologie contemporaine nomme «conscience». Dans ces conditions, le mouvement de l'âme qui accompagne celui du corps dans la sensation correspond manifestement à la simple *prise de conscience* de l'affection corporelle[30]. Le corps et l'âme ont donc bien des rôles distincts au sein de la sensation, les mouvements de la seconde étant la simple prise de conscience de ceux du premier. Mais une fois encore, cela ne contredit nullement l'unité de l'ébranlement qu'est la sensation, car c'est seulement lorsque ces deux mouvements surviennent *en commun*, se *fondent* en un mouvement unique, qu'il y a à proprement parler sensation.

On peut néanmoins aller plus loin: mouvement corporel et mouvement psychique ne diffèrent pas seulement quant à leur nature, mais également quant à leur *cause*. En effet, pour qu'il y ait sensation, le corps doit le plus souvent être affecté *de l'extérieur*[31]. Au contraire, d'après les principes de la psychologie platonicienne que nous venons de rappeler, l'âme est toujours principe de son propre mouvement. Il n'y a aucune raison de penser que ce principe soit ici oublié: nous verrons au contraire qu'il est impliqué par l'analyse du désir qui va suivre. Aussi, lorsque nous lisons que l'affection traverse le corps pour atteindre l'âme, nous ne devons pas supposer que le mouvement corporel est la cause

[30] Il est abusif de désigner ce mouvement comme un *jugement* (κρίσις), suite à Damascius, *Commentaire sur le* Philèbe, §157, pp. 75–77, ce qui revient à confondre la sensation purement indéterminée et la perception, qui seule implique la *doxa* (nous reviendrons plus loin sur cette distinction). Cf. *Théétète*, 186 b2–10, qui distingue clairement entre ce que l'âme perçoit par les sens, à savoir la sécheresse, la mollesse, etc., et le jugement (κρίνειν) dégagé par un retour fréquent de l'âme elle-même sur les sensations et leur confrontation mutuelle.

[31] Nous écrivons «le plus souvent», parce qu'il sera question plus loin de la possibilité de sensations relatives aux processus corporels internes (cf. *Philèbe*, 43 b1–4). Mais même dans ce cas, il reste vrai que *les organes des sens* reçoivent ces affections *de l'extérieur*, puisque les mouvements qu'ils subissent eux-mêmes sont causés par d'autres mouvements.

du mouvement psychique : il faut bien plutôt comprendre que l'âme reste toujours principe de son propre mouvement, le mouvement du corps n'en fournissant jamais que l'*occasion*. L'âme n'est certes pas renfermée sur elle-même, elle peut elle aussi être affectée de l'extérieur ; mais cela suppose encore qu'elle se *laisse* affecter : elle reste toujours l'origine ultime de son propre mouvement, même lorsqu'elle semble le « recevoir » de l'extérieur[32]. Cette précision est décisive pour comprendre le fonctionnement de la mémoire et de la réminiscence, car c'est seulement parce que l'âme est elle-même principe de la dimension psychique du mouvement qu'est la sensation qu'elle peut répéter ou ré-effectuer ce mouvement *en elle-même et par elle-même, sans le corps* (ἄνευ τοῦ σώματος αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ, 34 b7)—ce qui serait en revanche impossible si elle se contentait d'être mue par une affection qui lui venait des organes des sens. Or c'est précisément en vue d'expliquer la mémoire que cette analyse de la sensation a été introduite.

De tout ceci, on peut tirer deux conséquences importantes relativement au plaisir.

Tout d'abord, en nous révélant la possibilité d'affections qui demeurent inaperçues à l'âme, Socrate manifeste la différence essentielle entre point de vue externe et point de vue interne. En effet, s'il est vrai qu'envisagé de l'extérieur, notre corps ne cesse de subir des affections en tous sens, un grand nombre de ces affections n'atteignent jamais notre âme, et dès lors ne sont rien *pour nous* d'un point de vue interne. Cet écart entre ce qui vaut d'un point de vue externe et ce qui vaut d'un point de vue interne, creusé par le champ de l'inconscience[33], jouera un rôle décisif par la suite, puisque c'est lui qui nous permettra de résoudre les deux apories relevées plus haut, à savoir l'accessibilité de la vie bonne à l'homme et la possibilité de plaisirs qui, tout en étant suscités par la restauration d'une harmonie perdue, appartiennent néanmoins au genre du mixte.

---

[32] Cf. Plotin, *Ennéades*, IV, 6 [41], 2, 2–3 : « car il appartient à une faculté ⟨de l'âme⟩, non pas de subir quelque chose, mais d'exercer sa puissance et son activité à propos de ce qui lui est coordonné ». Tout ce chapitre du traité intitulé *De la sensation et de la mémoire* est d'une pertinence remarquable pour distinguer entre sensation et simple affection corporelle.

[33] Nous utilisons ce terme afin d'éviter toute confusion avec ce que la psychanalyse nomme l'inconscient, qui relève d'une tout autre perspective.

Ensuite, on comprend à présent qu'il ne peut y avoir de plaisir purement corporel, car si la sensation suppose elle-même un mouvement de l'âme, même les plaisirs accompagnant des affections corporelles contiennent une composante psychique[34]. C'est seulement lorsqu'une affection atteint l'âme qu'elle peut donner lieu au plaisir, puisque celui-ci n'existe qu'en tant qu'il est plaisir *pour nous*, en tant qu'il est ressenti. Si l'on rapproche ces considérations des analyses du *Timée* que nous avons évoquées plus haut, où il est dit qu'une affection ne devient sensible que si elle atteint le *phronimon*, on peut en déduire que la *phronèsis* est nécessaire pour que le moindre plaisir soit proprement ressenti[35]. L'analyse de la sensation nous a donc permis de découvrir que le lieu propre de l'émergence du plaisir n'est autre que l'âme elle-même. Cette découverte est capitale, car elle constitue la première étape en vue d'une détermination du plaisir par la pensée : en effet, afin d'exercer son action déterminante sur le plaisir, la pensée doit avoir prise sur celui-ci, ce qui suppose qu'il lui soit tout d'abord *présenté*. Cependant, la sensation n'est pas encore suffisante pour nous présenter un *objet* au sens strict : elle est en soi entièrement indéterminée, à tel point qu'elle ne permet pas encore d'opérer la distinction entre sujet et objet, le terme « sensation » renvoyant, en grec comme en français, à une expérience indivisiblement subjective et objective, ou plus exactement antérieure à toute distinction de ce type. Nous verrons que seule l'intervention de la *doxa* comme déterminant la sensation permettra d'opérer une telle distinction. De là découlera que le plaisir n'est jamais une simple sensation, mais plutôt une perception. Mais bien des étapes sont encore nécessaires avant de pouvoir étudier ce processus, en particulier l'analyse du second pouvoir de l'âme dans l'ordre de cette reconstruction : la mémoire.

---

[34] Le fait que les analyses du *Philèbe* interdisent la possibilité de plaisirs purement corporels est généralement reconnu par les commentateurs : voir en particulier Beare (1899), pp. 179–180 ; Tenkku (1956), p. 182 ; Hackforth (1972), p. 61 ; Cherlonneix (1986), p. 319, n. 19 ; Frede (1993), p. xliv, et (1997), p. 234 ; Migliori (1993), p. 199 ; Robinson (1995), p. 140 ; Pradeau (2002), pp. 55–56. Comme le note Beare, cette conception du plaisir comme affection psychique est impliquée dès le début du dialogue, puisque Socrate et Protarque sont d'accord pour dire que le bien recherché est « un état et une disposition de notre âme » (11 d4–5).

[35] Voir *supra*, pp. 172–177.

c. *La mémoire*

Socrate définit la mémoire (μνήμη) comme « la conservation de la sensation » (σωτηρία… αἰσθήσεως, 34 a10). La mémoire est conservation : cette affirmation, du moins, ne semble pas présenter de difficulté. Mais qu'est-ce qui est conservé ? Socrate dit : la sensation, qui vient d'être définie comme un mouvement conjoint de l'âme et du corps. Le fait qu'il paraisse ici restreindre le champ de la mémoire à la sensation et ne mentionne pas la possibilité d'une conservation des sciences ne doit pas être interprété comme une exclusion pure et simple de ce type de mémoire, puisqu'il dira plus loin que l'on peut également perdre la mémoire d'une connaissance (μαθήματος, 34 b11), ce qui présuppose qu'elle ait pu être préalablement acquise[36]. La raison de cette limitation dans le contexte actuel est certainement d'ordre méthodologique : l'analyse de la mémoire a principalement pour but ici d'expliquer un moment constitutif essentiel du plaisir, qui est lié de manière essentielle à la sensation, et c'est donc sur ce type de mémoire qu'elle se focalise. Quoi qu'il en soit, la connaissance se définit elle aussi comme un mouvement selon Platon, de sorte que ce que conserve la mémoire est toujours un mouvement.

Cependant, il semble clair que d'un point de vue platonicien, la mémoire est un pouvoir purement psychique, et non corporel. C'est du moins ce qui est impliqué par l'analyse du *Théétète*[37]. S'il est vrai que le *Philèbe* est moins explicite sur ce point, il le présuppose toutefois nécessairement en déclarant que la réminiscence, c'est-à-dire la réactivation du souvenir, est le fait de l'âme elle-même qui reprend le souvenir en elle-même et sans le corps (34 b7, c1). D'ailleurs, Socrate dira un peu plus loin que toute l'analyse qu'il est en train de mener avec Protarque vise à comprendre le plaisir que peut ressentir l'âme séparément du corps (χωρὶς σώματος, 34 c6), ce qui implique que nous avons affaire ici à des pouvoirs purement psychiques. Il faut donc comprendre que la mémoire ne conserve que la dimension *psychique* du mouvement qu'est la sensation, c'est-à-dire la *conscience* de l'affection corpo-

[36] D'après le *Théétète*, la mémoire permet de conserver non seulement des sensations, mais aussi des conceptions (ἔννοιαι, 191 d7).

[37] Cf. *Théétète*, 191 c8, où la cire à laquelle est comparée notre mémoire est dite se trouver ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν.

relle. Cette conclusion découle d'ailleurs de ce que nous avons dit plus haut de la sensation : en effet, la dimension corporelle du mouvement qu'est la sensation est suscitée par une source extérieure, et en ce sens elle ne peut perdurer qu'aussi longtemps que cette source est agissante ; tandis que la dimension psychique de ce mouvement, en tant qu'elle trouve son principe dans l'âme elle-même, peut très bien être conservée par cette âme, au sens où elle peut être réactivée indépendamment de tout stimulus extérieur.

Le souvenir est donc la sensation conservée, c'est-à-dire le mouvement psychique qui constitue la conscience de l'affection corporelle potentiellement réactivable par l'âme elle-même. Cette définition est-elle compatible avec le modèle que l'on trouve dans le *Théétète* (191 c8 sq.), où le souvenir est décrit comme une empreinte qui s'imprimerait dans la mémoire comme sur un morceau de cire ? Il semble que oui, à condition de prendre le modèle du *Théétète* pour ce qu'il prétend être, à savoir précisément un modèle, une image. L'analyse du *Philèbe* est plus précise en ce qu'elle insiste sur le fait que ces empreintes ne sont pas des traces matérielles, mais des *mouvements*, dans la mesure où l'âme elle-même est un mouvement et non une chose.

Notons d'ailleurs que cette précision permet de saisir la distance qui sépare l'analyse platonicienne de la mémoire de celle effectuée par Aristote dans le *De Memoria*[38]. Dans ce traité, Aristote reprend manifestement le modèle de la tablette de cire du *Théétète*, en en donnant néanmoins une interprétation beaucoup plus matérialiste. Il insiste en effet sur le fait que l'empreinte qu'est le souvenir est « quelque chose de corporel » (σωματικόν τι), ce qui le conduit à interpréter de manière quasi littérale les métaphores sur la qualité de la cire utilisées par Socrate dans le *Théétète* pour rendre compte des inégalités entre les hommes quant à la faculté de se souvenir (cf. *De Memoria*, 1, 450 a27–b11 et 2, 453 a14–b7 ; comparer *Théétète*, 194 c5–195 a9). Or cette conception matérialiste le conduit à une aporie : si l'empreinte est quelque chose de corporel, encore faut-il que l'âme la contemple (θεωρεῖ, *De Memoria*, 1, 450 b18) pour qu'il puisse y avoir souvenir conscient ; mais alors, le souvenir sera-t-il souvenir de cette

---

[38] Une confrontation (malheureusement peu précise) entre ces deux analyses a été proposée par Lang (1980).

empreinte, ou de ce qui l'a causée (1, 450 b11–20) ? Le souvenir ne peut être souvenir de l'empreinte elle-même, car celle-ci est présente, et le souvenir suppose la référence au passé, bref à ce qui n'est pas présent (1, 449 b9–30). Afin de résoudre cette aporie, Aristote introduit une analogie : il faut concevoir l'empreinte comme une image (εἰκών), de sorte que lorsque nous nous souvenons, nous contemplons certes l'empreinte elle-même, mais ce que nous voyons à travers elle, c'est ce qui l'a causée (1, 450 b20–451 a2). On se souvient donc des sensations elles-mêmes et non des souvenirs en tant que tels.

L'analyse platonicienne semble aboutir exactement au même résultat sans passer par la médiation de l'image[39]. En effet, ce que la mémoire conserve, ce n'est pas une empreinte corporelle que l'âme devrait encore contempler, mais *le mouvement de l'âme elle-même* qui était une composante essentielle de la sensation, à savoir la conscience de l'affection. Dès lors, se souvenir consiste à réactiver ce mouvement, c'est-à-dire à reprendre conscience de cette affection *sans que celle-ci transite d'abord par le corps* ; et en ce sens, la réactivation du souvenir nous met en présence de l'affection elle-même, non par la médiation d'une empreinte-image, mais *directement*. L'âme n'est pas une chose, elle est un mouvement ; et ce qu'elle peut conserver, c'est seulement la capacité de *ré-effectuer* un mouvement, ce en quoi consiste proprement la mémoire[40]. Néanmoins, cette réactivation ne nous fait jamais revivre que la part *psychique* du mouvement passé ; elle n'est pas à proprement parler une sensation, mais une « quasi-sensation ». C'est en ce sens, et en ce sens seulement, que l'on peut qualifier une telle expérience d' « image » de l'expérience passée : cette qualification ne signifie pas ici que la structure de renvoi à l'expérience passée soit constitutive du souvenir, mais seulement que celui-ci ne se confond pas avec celle-là, puisqu'il n'en est qu'une

[39] Il est vrai qu'en *Théétète*, 191 d10, on rencontre le terme εἴδωλον pour désigner l'empreinte qu'est le souvenir. Mais ce terme doit manifestement être compris relativement au contexte de l'analogie dans laquelle il intervient, et en ce sens il ne permet pas de dire que Platon concevait le souvenir comme une image au sens propre—le *Philèbe* suggère le contraire. Quoi qu'il en soit, il reste que Platon ne développe pas la structure de l'image pour rendre compte du souvenir, sans doute parce qu'il n'en a pas besoin, comme nous allons tenter de le montrer.

[40] Pour une critique de l'apparent « matérialisme » d'Aristote dans le *De Memoria* à partir de bases platoniciennes, voir déjà Plotin, *Ennéades*, IV, 6 [41].

partie, ce qui implique qu'il a un statut ontologique inférieur—le statut d'une image par rapport à son modèle. Pour le reste, le souvenir a toutes les caractéristiques de la sensation qu'il conserve, notamment le fait d'être une expérience indivisiblement subjective et objective, ce qui nous oblige en français à traduire le terme μνήμη tantôt par mémoire, tantôt par souvenir, en fonction de la perspective selon laquelle cette expérience est envisagée.

L'analyse de la sensation nous avait permis de voir que celle-ci comportait une dimension psychique, ce qui rendait possible une première présentation du plaisir purement indéterminé à la pensée en vue de sa détermination. En tant que conservation de la sensation, la mémoire est la première étape dans la détermination de celle-ci, et donc du plaisir. Certes, son action déterminante reste très minimale : elle ne modifie pas la nature même de cette sensation, mais se contente de la recueillir et de la conserver sous forme de souvenir. Mais elle donne ainsi à l'expérience du plaisir une première stabilité, en lui ôtant son indétermination radicale qui empêchait l'âme d'avoir une quelconque prise sur lui et en le rendant *disponible* pour une réactivation future. Cette réactivation n'est pas l'œuvre de la mémoire elle-même, qui n'en est que la condition de possibilité, mais celle de la réminiscence.

d. *La réminiscence*

La mémoire se contente de conserver : pour qu'il y ait véritablement souvenir conscient, encore faut-il que l'âme reprenne ce qui est ainsi conservé et le présente à nouveau à la conscience. Tel est le rôle de la réminiscence (ἀνάμνησις), dont Socrate distingue deux modalités.

La première est de loin la plus aisément compréhensible :

> Lorsque l'âme reprend (ἀναλαμβάνῃ) en elle-même, sans le corps, le plus possible, ⟨les affections⟩ qu'elle a subies autrefois avec le corps, alors nous disons en quelque sorte qu'elle a une réminiscence (ἀναμιμνῄσκεσθαι). (34 b6–8)

Il s'agit ici tout simplement de la réactivation d'une sensation conservée par la mémoire à titre de souvenir, c'est-à-dire d'une ré-effectuation par l'âme seule du mouvement psychique qu'est la conscience de l'affection. On a reproché à cette analyse de la réminiscence d'être trop « intellectualiste » : comment l'âme pourrait-elle reprendre par elle-même et sans le corps une sen-

sation qu'elle n'a pu ressentir qu'avec le corps ? Comment l'âme seule pourrait-elle se souvenir d'une sensation douloureuse de brûlure, par exemple, si toute trace et tout vestige d'ordre corporel est exclu de la mémoire[41] ? Mais une telle objection ne fait pas justice à la subtilité de la psychologie platonicienne. En effet, ce que la mémoire conserve n'est rien d'autre que la *conscience* de la sensation douloureuse qu'était la brûlure ; se ressouvenir de cette sensation, c'est réactiver cette conscience, et donc ressentir à nouveau, d'une certaine manière, cette sensation douloureuse. Mais il est clair que cette « quasi-sensation » n'a lieu que dans l'âme seule, et non dans le corps : lorsque je me ressouviens d'une brûlure passée, ma chair ne se remet évidemment pas à chauffer[42]. C'est précisément la raison pour laquelle il s'agit d'un souvenir et non d'une sensation à proprement parler : seule l'une des deux dimensions de la sensation est présente, à savoir la dimension psychique, qui seule peut être conservée par la mémoire parce qu'elle est un mouvement dont l'âme elle-même est le principe.

Cette première espèce de réminiscence paraît être en quelque sorte « spontanée », du moins du point de vue de l'âme : quelle que soit l'expérience qui la suscite, elle ne semble en tout cas présupposer aucun effort particulier de l'âme pour ressaisir le souvenir[43]. En revanche, la seconde espèce suppose une *recherche*. Si nous lisons le texte des manuscrits, Socrate la décrit dans les termes suivants :

> Et aussi lorsque, ayant perdu (ἀπολέσασα) la mémoire soit d'une sensation, soit, d'un autre côté, d'une connaissance (μαθήματος), elle la tourne et la retourne (αὖθις ταύτην ἀναπολήσῃ) à nouveau en

[41] Cette objection est formulée par Vanhoutte (1956b), p. 240.

[42] Nous n'envisageons pas ici le cas où le souvenir d'une brûlure passée réémerge à l'occasion d'une brûlure présente, auquel cas ce n'est de toute façon pas le ressouvenir qui suscite cette sensation présente.

[43] Cf. La Taille (1999a), p. 65, qui suggère que l'acceptation de cette réminiscence spontanée, qui jouera un rôle important dans l'analyse du désir, constitue l'originalité de l'analyse platonicienne de la réminiscence par rapport à celle d'Aristote, qui n'envisagerait au contraire que la réminiscence volontaire. Notons toutefois que cette dernière affirmation ne va pas de soi : dans certains passages du *De Memoria*, Aristote semble bel et bien envisager une réminiscence qui se produit par nécessité (ἐξ ἀνάγκης, 2, 451 b12) et qui procède sans recherche (cf. μὴ ζητοῦντες, 2, 451 b23), même si dans d'autres passages (par exemple 2, 453 a9–14), il semble plus restrictif. Quoi qu'il en soit, il reste vrai qu'Aristote s'intéresse avant tout à la réminiscence conçue comme recherche volontaire.

> elle-même, nous disons en quelque sorte que tout cela aussi constitue des réminiscences et des souvenirs (ἀναμνήσεις καὶ μνήμας). (34 b10–c2)

Cette seconde espèce de réminiscence semble principalement se distinguer de la première par deux aspects. Tout d'abord, elle présuppose l'oubli de ce qui était conservé[44]; ensuite, elle concerne non seulement des sensations, mais également des connaissances. Tâchons de préciser cette distinction.

L'oubli (λήθη) a été défini plus haut comme une « sortie de la mémoire » (μνήμης ἔξοδος, 33 e3). Le *Théétète* parlait quant à lui de l'effacement de l'empreinte sur la cire à laquelle était comparée la mémoire (cf. ἐξαλειφθῇ, 191 d10). Mais alors que, dans ce dernier dialogue, l'effacement de l'empreinte n'était pas clairement distingué de son absence pure et simple, dans le *Philèbe,* Socrate a au contraire pris soin de distinguer l'oubli de l'absence de sensation : à la différence de celle-ci, l'oubli présuppose que l'on possédait auparavant ce que l'on a désormais perdu, ou en d'autres termes que l'on ait déjà effectué ce mouvement que l'on est à présent incapable de réactiver (33 e2–34 a2). Cette distinction est plus importante qu'elle ne le paraît, puisqu'elle implique dans la structure de l'oubli la conscience de la perte, et donc du fait que ce souvenir que nous cherchons était auparavant à notre disposition. C'est précisément cette conscience qui motive la recherche et la guide. Par cette recherche, l'âme « tourne et retourne » le souvenir perdu en elle-même, jusqu'à lui rendre le contenu dont il manque.

Mais comment est-il possible de « retrouver » ce souvenir s'il a été perdu ? Commençons par le cas de la sensation. Dire que la sensation est sortie de la mémoire, c'est dire qu'elle n'est plus à notre disposition immédiate : pour la recouvrer, il faut tout un travail de l'âme, qui tente de ré-effectuer par elle-même le mouvement psychique correspondant à la conscience de l'affection corporelle. Si cette ré-effectuation est possible, c'est parce que l'âme est toujours principe de son propre mouvement ; par conséquent, elle est capable de répéter ce mouvement même en l'absence de l'affection corporelle correspondante. Mais dans cette situation, elle ne peut se contenter de réactiver le souvenir, puisque pré-

[44] L'oubli était déjà invoqué comme critère de distinction dans l'ordre des réminiscences en *Phédon,* 73 e1–3.

cisément ce souvenir a disparu. Sur quelle méthode peut-elle dès lors s'appuyer ? Socrate n'en dit rien dans le *Philèbe*, mais au vu d'autres dialogues, en particulier du *Phédon*, il y a tout lieu de croire que cette méthode est avant tout associative : elle peut prendre appui soit sur des sensations présentes, différentes bien que liées d'une manière ou d'une autre à celle qu'elle cherche, soit sur d'autres souvenirs, afin de remonter progressivement jusqu'à la sensation en question[45]. Au terme de sa démarche, ce que l'âme recouvre, c'est bel et bien un souvenir (μνήμη) : M. Dixsaut a tout à fait raison d'insister pour garder le texte des manuscrits dans l'extrait cité plus haut, où les éditeurs veulent soit supprimer καὶ μνήμας (Gloël, suivi notamment par Burnet), soit le corriger en οὐ μνήμας (Diès)[46]. C'est un souvenir en ce sens que c'est un mouvement purement psychique, correspondant à la conscience de l'affection qui était l'une des deux dimensions essentielles de la sensation. Ce souvenir a la même nature que celui qui était originellement conservé par la mémoire, mais son origine est différente : alors que celui-ci résultait d'une sensation, celui-là est le produit du travail de l'âme seule[47]. Ce que recouvre l'âme par ce

[45] Voir en particulier *Phédon*, 73 c5–74 a4. Vanhoutte (1956b), p. 240, considère au contraire qu'une différence essentielle entre la réminiscence telle qu'elle est décrite dans le *Philèbe* et telle qu'elle était décrite dans les dialogues antérieurs tient dans le fait que la réminiscence n'est plus ici associative, mais directe. Rien ne permet d'appuyer cette interprétation dans le texte, qui reste muet sur la manière dont la réminiscence s'effectue concrètement, et se contente d'affirmer qu'elle est le fait de l'âme elle-même séparée du corps, ce que Platon n'a jamais nié.

[46] Cf. Dixsaut (1999d), p. 254. Waterfield (1980a), p. 57, propose quant à lui de corriger ἀναμνήσεις καὶ μνήμας en ἀναμνησθῆναι μνήμας.

[47] C'est en ce sens que nous ne partageons pas complètement l'interprétation de Dixsaut (1999d), qui distingue « les souvenirs-empreintes conservés par la mémoire » et « les souvenirs sensibles produits par l'âme seule quand les souvenirs-empreintes ont été perdus », les premiers correspondant à ce que l'âme a effectivement éprouvé en commun avec son corps, les seconds à ce qui, de la sensation, est propre à l'âme seule, à savoir « ce que la sensation lui fait connaître (des qualités : c'est salé, aigu, rond...) » (pp. 254–255). Il nous semble au contraire que ces deux types de souvenirs, s'ils ont bien une origine différente, ont néanmoins la même nature : d'une part, le souvenir-empreinte est lui aussi limité à la dimension psychique de la sensation (car comment la mémoire, pouvoir de l'âme, pourrait-elle conserver autre chose que des mouvements *psychiques* ?) ; d'autre part, ce mouvement psychique n'est pas encore un *jugement* du type « c'est salé » (un tel jugement est impliqué dans la *perception*, qui est un état plus complexe que la sensation en ce qu'il suppose la *doxa*), mais bien la *conscience* de cette saveur salée elle-même, qu'il est possible soit de réactiver, soit de retrouver par un processus associatif.

moyen n'est donc pas différent de ce que recouvrait la première espèce de réminiscence : il s'agit toujours d'un souvenir, c'est-à-dire du mouvement psychique correspondant à la conscience d'une affection corporelle. Simplement, tandis que la première espèce de réminiscence retrouvait ce mouvement de conscience en se contentant de le réactiver, sans que cela implique un quelconque effort de la part de l'âme, la seconde passe d'abord par la conscience de l'oubli, et c'est sans doute pour cette raison que Socrate dit ici que nous recouvrons un souvenir et non, comme dans le cas précédent, l'affection elle-même. Cette distinction n'implique aucune différence de contenu, mais plutôt une différence dans la manière dont ce contenu est appréhendé : seule la seconde espèce de réminiscence l'appréhende immédiatement en tant que souvenir, parce qu'elle seule passe par la conscience de l'oubli et le considère dès lors nécessairement comme quelque chose qui a été recouvré[48].

Qu'en est-il maintenant de la réminiscence d'une connaissance oubliée ? Ici encore, Socrate ne donne aucune précision, ce qui oblige l'interprète à faire retour au phénomène lui-même et à tenter de l'analyser tel qu'il se présente dans l'expérience. Or un tel examen révèle rapidement que ce cas est différent du précédent, car contrairement à la sensation, la connaissance n'a pas de composante corporelle[49] ; de sorte qu'il n'y a plus aucune distinc-

---

[48] C'est pourquoi la critique formulée par Gadamer (1994a) l'encontre de cette distinction entre les deux types de réminiscences ne semble pas fondée. Celui-ci affirme en effet que « nous ne nous remémorons pas un souvenir en tant que souvenir, mais l'objet même de la sensation passée, l'impression ancienne (…). Peu importe de savoir si nous avions retenu, puis oublié cette ancienne impression, ou bien si nous ne l'avions pas retenue du tout : cette alternative n'introduit aucune différence structurelle dans l'acte du ressouvenir » (p. 235). Or le souvenir n'est rien d'autre que la sensation conservée, et il a donc le même contenu qu'elle, sinon qu'il est purement psychique. Néanmoins, la médiation de l'oubli semble bien introduire une différence structurelle dans l'acte du ressouvenir, à savoir la conscience du souvenir *en tant que souvenir*, puisque celui-ci a été perdu, puis recouvré. Voir également la critique de l'interprétation de Gadamer par Dixsaut (1999d), pp. 253–254.

[49] À la différence de Dixsaut (1999d), dont l'excellente analyse a par ailleurs beaucoup inspiré la nôtre, il ne nous semble pas que les connaissances dont il est question ici correspondent uniquement aux connaissances empiriques et aux connaissances dianoétiques de la *République*, et non à la dialectique, dans la mesure où celle-ci n'a besoin de rien de sensible (p. 254). Rien dans le texte ne suggère de restreindre le processus qu'il décrit aux connaissances qui ont besoin de s'appuyer sur le sensible. De plus, même dans le cas des connaissances dianoétiques, la connaissance elle-même reste un mouvement

tion entre la connaissance elle-même et ce que la mémoire en conserve[50]. C'est pourquoi la réminiscence d'une connaissance aboutit non pas à un souvenir, mais bien à une réminiscence (ἀνάμνησις) : ce dont on se ressouvient alors, ce n'est pas un contenu, mais le mouvement même par lequel on l'atteint, en lequel consiste précisément la science au sens platonicien du terme[51]. On comprend dès lors pourquoi la réminiscence d'une science ne peut s'obtenir que par cette seconde espèce de réminiscence, puisque la science est mouvement de recherche et non savoir figé dont on pourrait reprendre possession sans le moindre effort. Dans ces conditions, acquérir une connaissance ou la réacquérir, c'est du pareil au même, puisque cette (ré)acquisition suppose toujours la conscience de l'absence actuelle de la connaissance concernée, qui ne peut susciter la recherche que si elle est interprétée comme oubli. La connaissance au sens propre ne peut s'acquérir que par réminiscence, c'est-à-dire par une recherche poursuivie par l'âme elle-même en elle-même et motivée par la conscience de son ignorance.

Les analyses qui précèdent devraient manifester clairement comment nous prenons position sur la question débattue de la compatibilité entre la description de la réminiscence du *Philèbe* et celles du *Ménon*, du *Phédon* et du *Phèdre*[52]. Nous ne prétendons pas que le passage que nous venons de commenter fasse direc-

---

de l'âme seule, même si elle prend appui sur le sensible pour y trouver son impulsion. Quant aux « connaissances empiriques », s'il faut entendre par cette expression les connaissances qui ont une application directe dans le sensible, bref les « techniques », nous verrons lorsque nous analyserons la classification des sciences que dans leur cas également, c'est seulement la dimension purement intellectuelle qu'elles comportent qui peut proprement être qualifiée de science.

[50] Comparer Saint Augustin, *Confessions*, X, ix, 16, dans Augustin (1998), p. 992, qui remarque que la mémoire ne conserve pas la même chose dans le cas de la sensation et de la connaissance : dans le cas de la sensation, seules des images des réalités sont conservées, tandis que dans le cas de la connaissance, ce sont les réalités elles-mêmes qui sont présentes dans la mémoire. Il semble possible d'attribuer cette distinction à Platon lui-même, à condition de prendre le terme « image » au sens défini plus haut.

[51] L'illustration la plus parlante de la manière dont s'effectue concrètement la réminiscence d'une science est bien entendu l'interrogation du jeune esclave dans le *Ménon* (82 b9–85 b7).

[52] La compatibilité est défendue par Friedländer (1969), pp. 332–333 ; Guthrie (1978), pp. 217–218 ; Benitez (1989), pp. 110–117 ; Migliori (1993), pp. 200–201, 204–205 et 414–418 ; l'incompatibilité, par Robin (1919) ; Brès (1968), pp. 229–231 ; Frede (1993), p. 35, n. 1, et (1997), p. 235, n. 23.

tement allusion à la réminiscence au sens « technique » (encore que la mention de la réminiscence des connaissances puisse s'interpréter en ce sens) ; mais il nous semble fournir le cadre psychologique général présupposé par ce sens « technique », qui n'en est qu'une application particulière, comme en témoigne déjà le *Phédon* (73 c5–74 a4). Dans tous les textes où il est question de la réminiscence, sa caractéristique essentielle consiste à être une recherche *poursuivie par l'âme elle-même, indépendamment du corps*; et c'est sans doute pour cette raison que Platon l'a choisie comme modèle explicatif du processus d'apprentissage. Par ailleurs, E. Benitez a montré que plusieurs passages du *Philèbe* présupposent la réminiscence au sens du *Ménon* et du *Phédon*[53]. C'est en particulier visible en 58 d4–5, où Socrate parle d' « une certaine puissance de notre âme née pour aimer le vrai et tout faire en vue de lui » (τις πέφυκε τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις ἐρᾶν τε τοῦ ἀληθοῦς καὶ πάντα ἕνεκα τούτου πράττειν), ce qui implique la présence dans l'âme d'un désir du vrai, et donc, comme nous l'apprendra l'analyse du désir qui va suivre, que l'âme soit d'emblée en contact avec celui-ci par l'intermédiaire de la mémoire. Nous reviendrons sur ce passage en temps voulu.

Que nous ont apporté ces considérations sur la réminiscence pour la question du plaisir ? La réminiscence est le moyen par lequel nous pouvons nous rappeler des souvenirs. Elle nous permet donc notamment de nous rappeler des plaisirs, c'est-à-dire de les réactiver lorsque le corps ne subit aucune modification effective. La réminiscence est dès lors la condition de possibilité de la seconde espèce de plaisirs dégagée plus haut, à savoir les plaisirs éprouvés à distance de l'expérience actuelle du corps. Cependant, si nous voulons comprendre le cas le plus important de cette seconde espèce, à savoir les plaisirs d'anticipation, il nous faut étudier la manière dont la réminiscence peut être intégrée dans un processus plus complexe : le désir.

e. *Le désir*

L'enjeu des quelques lignes où est analysé le désir (34 d1–35 d7) est absolument capital pour la compréhension du dialogue, comme d'ailleurs de la philosophie platonicienne dans

[53] Benitez (1989), pp. 113–117.

son ensemble. Mais leur richesse n'apparaît véritablement que lorsqu'elles sont lues à la lumière de tout ce qui a été développé auparavant, de sorte que leur interprétation demande un examen particulièrement minutieux.

Socrate entame son analyse en reprenant les exemples « connus de tous et évidents » qu'il a cités plus haut, à savoir la faim et la soif, qu'il traite maintenant comme des désirs. Lorsque nous disons de quelqu'un qu'il a soif, nous voulons dire en réalité qu'il est vide (κενοῦται, 34 e11). Or la soif est un désir[54]. Que désire celui qui a soif? La boisson, répond Protarque (34 e14). Mais Socrate le corrige : le désir n'aspire jamais à un objet purement extérieur au sujet désirant ; pour devenir objet de désir, encore faut-il que cet objet soit rapporté à celui qui désire, que celui-ci désire le *posséder* ; de sorte que ce que désire celui qui a soif, c'est bien plutôt la réplétion de boisson (πλήρωσις πώματος, 35 a1) que la boisson elle-même. Cette correction permet de montrer que celui qui désire désire toujours le contraire de ce qu'il éprouve : « car il est vide, et il désire être rempli » (κενούμενος γὰρ ἐρᾷ πληροῦσθαι, 35 a4).

À vrai dire, les traductions que nous venons de proposer sont contestables, dans la mesure où elles interprètent le terme πλήρωσις comme désignant l'*état* de réplétion, et comprennent κενούμενος et πληροῦσθαι comme des formes passives. Or d'un point de vue grammatical, ces verbes pourraient aussi bien être au moyen, et désigner les *processus* d'évacuation et de remplissage plutôt que leur résultat. De même, le terme πλήρωσις signifie avant tout le processus de remplissage, même si le sens de « réplétion » est également possible[55] : de manière générale, le suffixe -σις connote le plus souvent une action. C'est pourquoi de nombreux traducteurs et commentateurs considèrent que le

---

[54] Il faut noter que contrairement à ce que cette formulation pourrait suggérer, Platon distingue clairement dans le *Philèbe* entre le manque et le désir, qui est aspiration à la réplétion qui comblerait ce manque. On peut voir là un progrès (au moins terminologique) par rapport aux analyses platoniciennes précédentes, où le désir semble parfois identifié au manque lui-même, donc à une douleur (cf. par exemple *Gorgias*, 496 d3–4) : voir sur ce point Gosling et Taylor (1982), p. 137. Cette nuance est capitale, car elle permet de ne pas lier nécessairement le désir à une douleur, ce qui aura une grande importance dans l'analyse des plaisirs purs de connaissance.—Sur le fait que tout désir présuppose un manque, voir *Lysis*, 221 d6–e1, et surtout *Banquet*, 200 a1–e6.

[55] Cf. Liddell et Scott (1996), p. 1420, *s.v.*

texte fait du *processus* d'évacuation l'origine du désir, et de son objet, non pas l'état de réplétion, mais le processus inverse, à savoir le remplissage[56]. Dans un premier temps, cette interprétation se heurte néanmoins à deux objections. Tout d'abord, dans le langage courant, il paraît beaucoup plus naturel de dire de quelqu'un qu'il a soif parce qu'il *est* vide plutôt que parce qu'il *se* vide. Certes, Socrate n'est nullement obligé de se conformer à cet usage ; mais d'un autre côté, il faut bien admettre que rien dans le texte ne suggère qu'il s'en écarte, puisqu'il fait bien plutôt confiance à la compréhension spontanée de Protarque. Ensuite, et plus fondamentalement, nous apprendrons plus loin que l'objet du désir est toujours ultimement l'*ousia*, et non la *genesis* qui y mène et qui a cette *ousia* en vue[57]. Or l'*ousia* correspond à l'état d'harmonie et non au plaisir, qui relève quant à lui de la *genesis*. Il semble donc que l'interprétation du passage cité en termes d'états soit préférable.

La suite du texte paraît confirmer cette interprétation. Socrate veut à présent établir le rôle de la mémoire dans le désir. Il est nécessaire de citer le texte grec de la réplique par laquelle il introduit cette nouvelle thématique (35 a6–9), étant donné que sa traduction dépend de l'interprétation retenue :

> ὁ τὸ πρῶτον κενούμενος ἔστιν ὁπόθεν εἴτ' αἰσθήσει πληρώσεως ἐφάπτοιτ' ἂν εἴτε μνήμῃ, τούτου ὃ μήτ' ἐν τῷ νῦν χρόνῳ πάσχει μήτ' ἐν τῷ πρόσθεν πώποτε ἔπαθεν ;

Si l'on privilégie l'interprétation en termes de processus, on peut traduire de la manière suivante :

> Celui qui se vide pour la première fois, comment entrerait-il en contact, soit par la sensation, soit par la mémoire, avec le remplissage, c'est-à-dire avec ce qu'il n'éprouve pas dans le temps présent ni n'a éprouvé à un certain moment auparavant ?

Socrate dirait donc ici que celui qui se vide pour la première fois ne peut avoir de désir, dans la mesure où il ne peut toucher au processus de remplissage ni par la sensation (puisque actuel-

[56] Voir en particulier Rodier (1900), pp. 97–98 ; Tenkku (1956), pp. 188–189 ; Lee (1966), pp. 31–34 ; Hackforth (1972), p. 66, n. 1 ; Guthrie (1978), pp. 217–218 ; Benitez (1989), p. 149, n. 11 ; Tuozzo (1996), pp. 506–507 ; La Taille (1999a), pp. 69–70.

[57] Voir surtout la comparaison avec l'amant et l'aimé par laquelle est introduite la distinction entre *genesis* et *ousia* (53 d9–10).

lement il se vide) ni par la mémoire (puisqu'il ne s'est jamais rempli auparavant). Mais dans ces conditions, comment expliquer le premier remplissage, s'il n'est pas motivé par un désir ? Les auteurs qui soutiennent cette interprétation ont bien vu le problème. En général, ils le résolvent en émettant une hypothèse similaire à celle de Rodier : « Il faut supposer, par exemple, que l'animal a été, par hasard, mis en rapport, une première fois, avec l'objet de nature à faire cesser la sensation pénible qu'il éprouvait, et qu'il a, par hasard aussi, exécuté les mouvements qui lui ont permis d'en profiter »[58]. Or cette hypothèse est en contradiction totale avec la conclusion que Socrate tire de son analyse du désir, puisqu'il y montre que le désir est en définitive le principe de tout mouvement, et donc de tout vivant (35 d1–3). Dans ces conditions, si le nouveau-né n'avait pas de désir, il ne pourrait même pas se mouvoir, fût-ce « par hasard », et ne serait tout simplement pas vivant. Ajoutons que de toute façon, cette affirmation de l'absence de désir chez le nouveau-né est pour le moins contre-intuitive, et se verrait réfutée par la moindre observation.

Il vaut donc beaucoup mieux comprendre que ce sont les états de vacuité et de réplétion eux-mêmes qui sont visés dans ce passage[59], et traduire l'adverbe πρῶτον non pas par « pour la première fois », mais plutôt par « tout d'abord » ou « pour commencer », avec L. Robin et S. Benardete[60]. Dans ces conditions, Socrate s'occuperait bien moins de fournir une explication de la formation empirique du premier désir que d'expliquer la possibilité du désir en général. On obtiendrait ainsi la traduction suivante :

> Celui qui est vide pour commencer, comment entrerait-il en contact, soit par la sensation, soit par la mémoire, avec la réplétion, c'est-à-dire avec ce qu'il n'éprouve pas dans le temps présent ni n'a éprouvé à un certain moment auparavant ?

Il faudrait dès lors voir dans ce texte un raisonnement par l'absurde destiné à montrer la nécessité de supposer l'antériorité de l'état de réplétion pour comprendre le désir. De cette manière,

---

[58] Rodier (1900), p. 98. Voir aussi Tenkku (1956), p. 189 ; Hackforth (1972), p. 66, n. 1 ; Waterfield (1982), p. 92, n. 1 ; La Taille (1999a), pp. 69–70.

[59] C'est notamment l'interprétation d'Apelt (1912), p. 146, n. 53 ; Gosling (1975), pp. 104–105 ; Pradeau (2002), p. 265, n. 134.

[60] Robin (1950), T. II, p. 585 et n. 2, p. 1518 ; Benardete (1993), p. 37.

l'enchaînement entre ce passage et la suite devient parfaitement intelligible : si nous étions vides pour commencer, nous ne pourrions avoir aucun contact avec la réplétion, ni par la sensation, ni par la mémoire. Or le désir suppose ce contact (35 b6–8) : nous ne pouvons désirer quelque chose que si nous pouvons l'appréhender d'une certaine manière. Mais par quoi touchons-nous à cet état de réplétion ? Ce ne peut être par la sensation, puisque notre corps est vide (35 b9–10) et que nous avons vu que la sensation supposait un mouvement conjoint de l'âme et du corps. Reste donc que ce soit par l'âme seule, et plus précisément par la mémoire (35 b11–c2), c'est-à-dire la seconde possibilité invoquée plus haut. Par conséquent, afin d'expliquer la possibilité du désir, nous sommes obligés de supposer que pour commencer, nous étions remplis : l'état de réplétion doit nécessairement précéder toute vacuité, et nous y restons attachés par le biais de la mémoire.

Le fait que Socrate cite ici la mémoire et non la réminiscence a paru à certains commentateurs devoir être interprété comme une simple négligence de la part de Platon[61]. Une telle négligence serait pour le moins surprenante après la distinction minutieuse que Socrate vient d'établir entre ces termes. Mais cette conclusion n'est nullement nécessaire, car c'est bien par la mémoire, et non par la réminiscence, que nous *touchons* l'état de réplétion. Cela ne signifie pas que la réminiscence ne joue aucun rôle dans la structure du désir ; mais celle-ci n'intervient que dans un second temps, afin de présenter à notre âme l'*objet* de ce désir. En revanche, A. de La Taille a certainement raison de dire que c'est la première espèce de réminiscence qui est concernée ici, à savoir la réminiscence « spontanée »[62]. À vrai dire, le désir n'apparaît proprement qu'avec cette réminiscence ; car comme le dit Socrate, le désir est toujours désir de quelque chose (35 b1), et c'est la réminiscence qui lui présente ce quelque chose[63]. Néanmoins, ici aussi il faut nuancer. En effet, si seule la réminiscence spontanée pouvait susciter un désir, le désir du vrai et de

[61] Cf. Gadamer (1994a), pp. 235–236, et La Taille (1999a), p. 71 ; quant à Migliori (1993), pp. 204–205, il pense que Socrate veut faire comprendre de manière elliptique que c'est la réminiscence et non la mémoire qui entre en jeu dans ce processus.

[62] La Taille (1999a), p. 65.

[63] La Taille (1999a), pp. 68–69.

la pensée, bref de la connaissance, ne serait pas possible, puisque cette première espèce de réminiscence ne concerne que les sensations. Il convient donc d'envisager l'existence d'un autre type de désir, suscité non pas par une réminiscence spontanée, mais par la réflexion sur l'*oubli*. Il est vrai que Socrate ne le mentionne pas explicitement dans le passage que nous venons d'analyser. Il est pourtant bien présent dans l'introduction de toute cette analyse, où Socrate fait remarquer qu'en cherchant à comprendre la nature du désir, Protarque et lui perdront au moins l'aporie dans laquelle ils sont à son sujet (34 d5–7)[64]. L'aporie est un manque, et elle suscite le désir de combler ce manque ; mais dans le cas présent, le manque n'apparaît que par réflexion, et il disparaît dès que la recherche est entamée, pour des raisons que nous examinerons plus loin. On a donc ici un cas de réminiscence de la seconde espèce et non de la première. Ajoutons qu'en commençant l'analyse par cette boutade, Socrate rappelle une fois de plus l'unité entre la recherche et ce qui est recherché : c'est le désir qui motive la recherche sur le désir, comme d'ailleurs toute la recherche entreprise dans le dialogue.

La mémoire nous met donc en contact avec l'état de réplétion, et la réminiscence nous présente cet état comme objet de notre désir, de sorte que ce que nous désirons, c'est retourner dans cet état. Pourtant, cette interprétation est encore beaucoup trop simple, car elle contredit de manière flagrante tout ce que nous avons dit jusqu'à présent du plaisir. Souvenons-nous en effet que cette analyse du désir est censée expliquer les plaisirs d'anticipation. Or ceux-ci, nous l'avons vu, naissent de l'anticipation de plaisirs futurs. L'objet du désir doit donc être un plaisir. Mais le plaisir lui-même n'est pas un état, il est un mouvement ; plus précisément, il accompagne le mouvement de restauration de l'harmonie. Comment dans ces conditions l'objet du désir pourrait-il être l'état de réplétion lui-même ? Il devrait bien plutôt correspondre au mouvement de remplissage—ou, plus précisément, au plaisir causé par ce remplissage[65]. Bien plus, comme le note pertinemment A. de La Taille, la physique du *Timée* suggère qu'il ne peut y avoir à proprement parler de vide dans la nature : le vide n'est jamais un état stable, il est bien plutôt mouvement de vidage, de

[64] Dixsaut (1999d), pp. 256–257, a bien repéré et analysé cette allusion.
[65] C'est le raisonnement de Tuozzo (1999d), pp. 506–507.

sorte qu' « on ne peut (…) dire de celui qui a soif qu'il « est vide » mais qu'il se vide »[66]. Et puisque celui qui désire désire toujours le contraire de ce qu'il éprouve, force est de reconnaître qu'il désire non pas la réplétion, mais le remplissage. Si l'on tient compte par ailleurs des objections que nous avons formulées ci-dessus contre l'interprétation de l'objet du désir en termes de processus plutôt que d'états, la conclusion paraît inévitable : il faut reconnaître que le terme πλήρωσις comporte une ambiguïté, signifiant tantôt la réplétion, tantôt le remplissage[67]. Reste à savoir si Platon est victime de cette ambiguïté, ou si elle découle d'une ambiguïté plus fondamentale propre à la structure du désir lui-même. Une relecture de l'analyse du désir à la lumière du contexte général du dialogue nous montrera que c'est la seconde suggestion qui est la bonne.

En effet, s'il est vrai que d'un point de vue externe, l'objet véritable du désir est l'état de réplétion, il ne faut pas oublier que la soif est douleur et, en tant que telle, *apeiron*. C'est d'ailleurs pour cette raison que la vacuité ne peut être un état stable : l'*apeiron* est un mouvement de fuite, il ne peut jamais se fixer par lui-même dans une détermination quelconque. Celui qui a soif est donc projeté dans l'*apeiron*, et c'est là que naît le désir. Or l'*apeiron* ne peut se définir que par rapport à son contraire. Du point de vue de celui qui a soif, l'état de réplétion qu'il vient de quitter apparaît donc comme son contraire, c'est-à-dire non pas comme un état, mais comme un mouvement dans la direction opposée. C'est pourquoi Socrate insiste sur le fait que le sujet désirant désire toujours le contraire de ce qu'il éprouve (ἐπιθυμεῖ τῶν ἐναντίων ἢ πάσχει, 35 a3–4). Désirant l'état de réplétion à partir de la douleur, celui qui a soif en vient à désirer le processus de remplissage lui-même, ou plus exactement le plaisir qui l'accompagne ; l'*apeiron* de la douleur lui fait désirer un autre *apeiron*, celui du plaisir. De sorte que si l'objet *naturel* du désir est l'état de réplétion ou d'harmonie, bref l'*ousia*, son objet *immédiat* est le processus de restauration de cette harmonie, ou plus exactement le plaisir qui l'accompagne.

---

[66] La Taille (1999a), p. 68.

[67] Cette ambiguïté est assumée comme telle par R. Klibansky dans sa note 17 à Taylor (1956), pp. 261–262.

Les conséquences de cette erreur sur le but à atteindre sont absolument fondamentales. Car prenant plaisir au processus lui-même, le sujet désirant risque bien de dépasser l'état de réplétion qu'il devrait pourtant viser et de tomber dans la douleur inverse, celle du trop-plein, qui est elle aussi à distance de l'état de réplétion et constitue donc un nouvel *apeiron*, qui à son tour suscite un désir opposé. Ce sujet s'engage alors dans le jeu infernal de la destruction et de la génération (cf. τήν… φθορὰν καὶ γένεσιν, 55 a5), auquel seul le retour à l'état de réplétion pourrait mettre un terme ; mais cet état lui demeure inaccessible tant qu'il se règle sur le plaisir et la douleur, puisqu'en tant qu'*apeira*, ceux-ci se définissent toujours par rapport à leur contraire, qui est lui aussi *apeiron*. *Tant qu'il se réglera sur l'*apeiron, *le désir manquera toujours son but et sera lui-même infini.* Telle est proprement l'insatiabilité du désir, qui reçoit ici un traitement beaucoup plus précis et beaucoup plus original que dans le *Gorgias*, par exemple : si le désir est insatiable, ce n'est pas parce que le sujet désirant serait comme un tonneau troué qui se vide au fur et à mesure qu'il se remplit (*Gorgias*, 493 a5–c3), mais bien plutôt parce qu'il se règle sur la douleur et le plaisir, c'est-à-dire sur des *apeira*, qui l'empêchent d'atteindre le seul objet qui pourrait véritablement le combler, à savoir l'état de réplétion. Le désir n'est pas *naturellement* insatiable, il ne le devient que lorsqu'il prend le plaisir comme objet[68]. Car alors, il se contente de renverser la direction de son mouvement, celle qui l'éloigne de l'état de réplétion lui apparaissant comme douleur, celle qui s'en rapproche comme plaisir ; mais dans la mesure où c'est le mouvement lui-même qu'il désire, il est forcément amené à dépasser son but, et la tendance se renverse : la direction qui autrefois suscitait le plaisir est maintenant source de douleur, et inversement ; le désir prend alors la direction opposée, et s'engage dans un mouvement qui n'aboutira pas plus que le précédent. Le désir est insatiable, non pas parce que son objet véritable serait trop éloigné pour être

[68] C'est pourquoi nous ne pouvons être d'accord avec Sissa (1990), p. 40, selon qui « [c']est (…) la nature du désir qui décide de la jouissance », c'est-à-dire qui rend la plupart des plaisirs faux, en ce qu'émanant d'un désir, et donc d'un manque douloureux, ils sont mélangés de peines. Il nous semble au contraire que c'est la nature même du plaisir comme *apeiron* qui est responsable de sa liaison avec la peine, et qui rend le désir insatiable lorsque celui-ci le prend pour objet.

atteint, mais parce que vu à partir d'un *apeiron*, celui-ci apparaît lui-même comme un *apeiron*, qui par définition échappera toujours à toute prise[69].

Pour mieux saisir l'enjeu de cette analyse du désir, il convient de se souvenir que la réplétion n'est qu'un cas particulier de l'état d'harmonie, c'est-à-dire de la vie bonne. Tout manque particulier résulte d'un manque fondamental, celui de l'harmonie elle-même, et par conséquent du bien. Il n'y a de désir en général que parce qu'il y a rupture de l'harmonie, et donc perte du bien, que l'on tend à retrouver; tout désir particulier s'origine dans le désir du bien, il est tension particulière vers cet état d'harmonie qui a été perdu. On retrouve ici l'un des grands thèmes de l'éthique socratique: *l'objet naturel du désir et de la volonté est toujours le bien lui-même*, qui est présupposé par la moindre de nos actions, le moindre de nos gestes[70]. Mais peu de gens font véritablement ce qu'ils veulent: alors qu'au plus profond d'eux-mêmes, tous tendent au bien, la plupart se trompent sur la nature de ce bien et par conséquent s'en éloignent plutôt qu'ils ne s'en rapprochent.

On a pourtant suggéré que Platon avait rompu avec cette conception socratique dans la *République*, en attribuant à la partie désirante de l'âme des désirs qui ne pourraient être rapportés au désir du bien[71]. Le passage sur lequel on se fonde pour aboutir à cette conclusion se trouve dans le quatrième livre de cette œuvre (437 d2–439 b2). Socrate cherche à y introduire la division de l'âme en trois parties en se fondant sur la corrélation entre le désir et son objet, et sur la réciprocité de la détermination ou de l'indétermination des corrélatifs. Il parvient à faire admettre cette conclusion à son interlocuteur:

> en lui-même du moins (αὐτή γε), chaque désir est seulement désir de chaque chose dont il est naturellement désir; mais que cette chose soit telle ou telle, ce sont seulement des caractéristiques surajoutées (προσγιγνόμενα). (437 e7–8)

[69] Sur tout ceci, comparer *République*, IX, 584 d1–585 a7.

[70] Voir en particulier *Gorgias*, 467 c5sq. La littérature secondaire sur ce problème et le «paradoxe» de l'impossibilité de faire le mal volontairement qu'il implique est immense. On trouvera notamment une excellente analyse, riche et éclairante, dans Allen (1984), pp. 54–70.

[71] Voir notamment Penner (1971), pp. 106–108, et Irwin (1995), pp. 206–211.

Ainsi, la soif est désir de boisson, et non désir de telle ou telle boisson, ni même désir de la boisson en tant que bonne, car c'est seulement la boisson comme telle qui est son corrélatif (438 a1 sq.). De prime abord, il est vrai que ce passage semble impliquer un rejet de la position socratique selon laquelle tout désir est désir du bien. Il n'en est rien cependant. D'abord, Socrate ne nie pas du tout ici que tout le monde désire le bien (cf. πάντες γὰρ ἄρα τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμοῦσιν, 438 a3–4), ce qu'il réaffirmera d'ailleurs avec force à un moment crucial du même dialogue (le bien est ὅ… διώκει… ἅπασα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει, VI, 505 d11–e1). Ensuite, il convient de ne pas perdre de vue le contexte particulier dans lequel apparaît ce passage[72]. Socrate cherche à établir la division de l'âme en parties en s'appuyant sur la présence en elle de tendances contraires. Cette présence est un fait indéniable : nous avons tous déjà expérimenté le genre de situations que décrit Socrate, désirant boire et réprimant en même temps ce désir pour d'autres motifs. Or il est certain que ce conflit au sein de notre âme demeure inexplicable si l'on réduit tous les désirs à un unique désir fondamental. Pour rendre compte de ce conflit, il convient de se limiter à l'objet immédiat de chacun de nos désirs, de ne considérer que sa surface, sans tenir compte de ce qui le sous-tend plus profondément. Tel est l'enjeu du principe de la réciprocité de la détermination ou de l'indétermination des termes corrélatifs. Loin de nier la possibilité de désirs particuliers ou déterminés, ce principe nous apprend que *stricto sensu*, l'objet d'un désir est toujours déterminé dans la mesure exacte où ce désir est déterminé. Par exemple, il est bien entendu tout à fait possible de désirer *telle* boisson particulière ; mais alors, il faut

[72] La spécificité de la perspective de la *République*, très différente de celle du *Philèbe*, nous paraît jouer contre la pertinence de l'entreprise de Nummenmaa (1998), pp. 25–41, qui tente d'interpréter les analyses du *Philèbe* à la lumière de la tripartition de l'âme de la *République*. Une telle tentative résulte de la volonté de figer en doctrine ce qui n'est qu'une analyse particulière faite dans une optique particulière, volonté d'autant moins justifiée que le Socrate de la *République* suggère lui-même que la tripartition ne rend pas compte de l'âme « dans sa nature la plus vraie » (cf. X, 611 a10–612 a7). De fait, l'âme qui vit la vie bonne décrite dans le *Philèbe* ne risque plus d'être secouée par les conflits internes décrits dans le livre IV de la *République* : elle forme un mélange harmonieux dirigé vers un but unique, à savoir l'Idée du bien, comme nous le verrons.

dire que le désir concerné n'est pas simplement la soif, mais le désir de *cette* boisson. Il n'en reste pas moins que ce même désir, s'il est analysé simplement comme soif, a alors pour objet non pas cette boisson particulière, mais bien la boisson en général. Et, à un niveau plus profond encore, en tant que la soif est un désir, l'objet de ce désir n'est plus cette boisson particulière, ni même la boisson en général, mais seulement la réplétion, c'est-à-dire l'harmonie, donc le bien. Ainsi, ce passage n'implique nullement le rejet du principe selon lequel tout désir est désir du bien ; simplement, il nous apprend que c'est seulement *en tant que désir en général* que tout désir a le bien pour objet, tandis qu'en tant que désir particulier, son objet est lui-même particulier. Le désir du bien est le désir *comme tel*, l'aspiration *comme telle*, et en ce sens il est la matrice de tout désir particulier. Le principe de la réciprocité de la détermination et de l'indétermination des corrélatifs permet donc d'analyser *le même désir* sous différentes perspectives et de repérer différentes « couches » dans ce désir, seule manière d'expliquer comment un même désir fondamental peut néanmoins aboutir à des tendances contraires dans notre âme[73]. On peut résumer cette différence en distinguant entre l'objet *naturel* du désir, à savoir le bien en tant qu'objet de tout désir en général, et son objet *immédiat*, à savoir le plaisir comme la forme que prend de prime abord cet objet pour nous. Afin de saisir la manière dont s'effectue le passage de l'un à l'autre, reprenons une nouvelle fois l'analyse à partir de ce qui a été dit plus haut de la mémoire et de la réminiscence.

Les analyses qui précèdent nous obligent à présupposer que si le désir du bien doit être possible en général, nous touchons encore ce bien par le biais de la mémoire. Nous ne pourrions désirer le bien, ni par conséquent avoir le moindre désir, si nous n'avions d'abord possédé, puis perdu, ce bien vers lequel nous

[73] On peut comparer tout ceci aux analyses de Santas (2001), pp. 123–125 et 127–128, selon qui ce procédé permet d'*abstraire* de chaque tendance ce qui ne lui appartient pas en propre pour la dégager dans toute sa pureté, ce qui implique notamment que le désir soit envisagé indépendamment de tous les éléments cognitifs (issus du raisonnement, de l'apprentissage, etc.) qui le recouvrent par la suite en le faisant se fixer sur tel ou tel objet particulier. Nous sommes d'accord, sinon que nous pensons que cela n'empêche nullement la tendance primitive du désir de viser également le bien : simplement, celui-ci lui apparaît de manière indéterminée, c'est-à-dire comme plaisir, pour des raisons sur lesquelles nous revenons immédiatement.

tendons, et s'il ne nous était pas conservé par la mémoire. Mais cela ne signifie pas que nous sachions depuis toujours déjà ce qu'est le bien, quel en est le contenu. Une telle connaissance suppose au contraire que nous réactivions ce souvenir par le biais de la réminiscence. Comme c'est d'une connaissance qu'il s'agit, la seule réminiscence qui puisse nous la révéler est celle qui repose sur la réflexion. Avant la mise en marche de cette réflexion—celle-là même qui se déploie dans le *Philèbe*—, le bien est privé de son contenu pour nous et ne s'exprime que sous forme d'*exigences formelles*—les trois critères du bien que nous avons étudiés plus haut, à savoir la complétude, la suffisance et le fait d'être universellement digne de choix. Il n'est pourtant pas privé de *tout* contenu. En effet, nous l'avons vu, en dehors de cette réminiscence médiatisée par la réflexion, il existe également une réminiscence spontanée. C'est cette seconde espèce de réminiscence qui garantit la possibilité du désir même lorsque la conscience de l'oubli fait défaut. Ce type de désir s'ancre lui aussi dans le désir du bien. Mais par nature, cette seconde espèce de réminiscence ne peut nous représenter que des sensations. Dès lors, le désir spontané ne peut atteindre du bien que ce qui s'en donne sous forme de sensation, *c'est-à-dire le plaisir*[74]. L'objet le plus immédiat de notre désir est donc le plaisir. C'est pourquoi de prime abord, c'est-à-dire avant toute réflexion critique, nous sommes tous—hommes aussi bien que bêtes (cf. 67 b1–7)—des hédonistes; et c'est pour cette raison qu'une enquête sur la vie bonne doit commencer par un examen approfondi du plaisir comme objet premier (immédiat) du désir. Mais cette priorité factuelle du plaisir comme objet du désir n'empêche nullement qu'il prenne sa source dans le désir du bien: simplement, seule sa composante de plaisir est spontanément appréhendable par la réminiscence et est donc présentée à la conscience comme objet du désir. Bien plus, tout désir dépend des circonstances particulières qui le suscitent, de sorte que l'unité du désir se morcelle en désirs particuliers, selon la règle de corrélation énoncée par

[74] Nous verrons plus loin que tout plaisir qui est proprement *ressenti* n'est pas pour nous une simple sensation, mais une perception, qui implique en plus une *doxa* qui considère cette sensation *comme plaisir*. Mais précisément, l'objet du désir n'est pas encore ressenti, et en ce sens rien ne s'oppose à ce qu'il corresponde à la simple sensation du plaisir. Cette précision prendra tout son sens lorsque nous étudierons la seconde espèce de plaisirs faux.

Socrate dans la *République*. Notre désir se fragmente : il commence par passer du désir du bien au désir de plaisir, c'est-à-dire du désir de l'état d'harmonie au désir du mouvement vers cette harmonie ; puis ce désir de plaisir se transforme lui-même en désirs de plaisirs particuliers, en fonction de l'intensité par laquelle s'imposent certains aspects du manque fondamental dans l'immédiateté de l'expérience subjective. Mais, pour les raisons expliquées plus haut, tant que nous nous réglerons sur ce type de désirs, tant que nous assignerons comme objet à notre désir le plaisir, et plus précisément des plaisirs particuliers, nous ne pourrons jamais retrouver le bien lui-même vers lequel nous tendons au plus profond de notre être. Comme nous le verrons, pour que ce retour soit possible, il nous faut orienter notre désir vers une autre figure du bien, à savoir les Idées et la vérité, c'est-à-dire être philosophe.

La perte du bien, la rupture de l'harmonie, ouvre dans nos vies une brèche qui révèle le champ infini du désir et que les désirs particuliers tentent maladroitement de combler. Une fois ce principe compris, il devient possible de répondre à certaines objections formulées à l'encontre de la conception platonicienne du désir comme suscité par un manque. On a par exemple écrit que cette conception pouvait certes expliquer les désirs les plus « naturels », mais pas, par exemple, le désir du boulimique, qui ne mange pas simplement pour combler un manque de nourriture, puisqu'il mange même quand il n'a pas faim[75]. On comprend à présent qu'un tel désir ne contredit aucunement la conception du désir comme résultant d'un manque, si l'on se souvient que le manque fondamental dans lequel s'origine tout désir particulier est celui du bien. Le boulimique cherche bien à combler un manque par la nourriture : non pas le manque de nourriture lui-même, mais le manque du bien, l'écart qui le sépare de la vie bonne. Cependant, son désir se fixe spontanément sur le plaisir, et plus particulièrement sur le plaisir qu'il a à manger, et c'est ce qui explique sa tendance boulimique. De même, on aurait tort de faire de Platon le père d'une conception étriquée du désir comme visant à combler un besoin préexistant,

[75] Cf. Gosling et Taylor (1982), pp. 116 et 119–120, qui opposent principalement cette objection au *Gorgias* et à la *République*.

en l'opposant à une conception du désir comme producteur[76]. La situation est plus complexe, car Platon est le premier à reconnaître que le désir peut être producteur de besoins, comme en témoigne le livre II de la *République* (372 e2 sq.), où Socrate décrit le processus de multiplication des besoins dans la cité. Les besoins ne préexistent pas nécessairement au désir, ils peuvent également en résulter ; et selon Platon, il s'agit alors de besoins non nécessaires. Mais ce processus ne concerne que les désirs particuliers : quant au désir en tant que tel, il prend sa source dans un manque fondamental dont il n'est pas le producteur, à savoir le manque du bien. C'est l'oubli de ce bien qui donne naissance à des désirs particuliers, fondés sur des manques le plus souvent illusoires qui n'apparaissent comme manques qu'en tant qu'ils sont repris dans la structure de ces désirs. Le désir ne produit jamais le manque en tant que tel, mais la forme particulière que prend ce désir peut donner lieu à des manques particuliers qui ne lui préexistent pas nécessairement[77].

Tout ceci ne doit pas occulter l'aspect véritablement positif du désir tel qu'il est ici analysé. En effet, la structure du désir fait intervenir les trois dimensions temporelles : le présent en tant qu'il suppose un manque actuel, le passé en tant qu'il suppose le souvenir de l'état d'harmonie dans lequel ce manque n'existait pas, et la projection de ce souvenir dans l'avenir à titre d'objet vers lequel il tend. Le désir empêche l'être vivant de se fixer dans l'instant et en fait un être temporel : l'état présent dans lequel il se trouve n'est que le prétexte à se projeter dans l'avenir en prenant appui sur le passé, dans un circuit incessant qui est

[76] Pour cette dernière conception, voir Deleuze et Guattari (1972), Chapitre 1, en particulier pp. 29–43. Cf. p. 34 : « Ce n'est pas le désir qui s'étaie sur les besoins, c'est le contraire, ce sont les besoins qui dérivent du désir : ils sont contre-produits dans le réel que le désir produit. Le manque est un contre-effet du désir, il est déposé, aménagé, vacuolisé dans le réel naturel et social ».

[77] On trouve une confirmation de cette interprétation un peu plus loin dans le dialogue, lorsque Socrate mentionne le désir de celui qui veut devenir riche et en éprouver du plaisir (40 a9–12). En effet, il est évident qu'il n'est pas nécessaire d'avoir été riche dans le passé pour pouvoir désirer l'être dans l'avenir : dans ce cas, c'est bien plus l'imagination que la mémoire *stricto sensu* qui fournit un objet au désir (cf. Hackforth (1972), p. 75, n. 2). Ce qu'il est nécessaire d'avoir perdu pour avoir ce désir, en revanche, c'est le bien lui-même ; et c'est celui-ci qui est remémoré et projeté dans l'avenir à titre d'objet du désir, sous la forme de plaisir. C'est dans un second temps que l'imagination pare ce plaisir anticipé de la forme particulière qu'il prend dans telle ou telle situation.

la vie même. C'est pourquoi Socrate identifie le désir à l'élan et au principe de tout vivant (τήν… ὁρμήν… καὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ ζῴου παντός, 35 d2–3). Notons que cette identification corrige sensiblement la position hédoniste telle que la rappelle Socrate à la fin du dialogue, qui considère au contraire que le principe moteur de tout vivant est le plaisir (cf. 67 b1–7) : le plaisir n'est moteur qu'en tant qu'objet de désir, mais c'est du désir lui-même que vient l'élan. Cette précision est importante, car elle implique que l'âme n'est pas contrainte à rechercher le plaisir: elle peut très bien assigner à son désir un autre objet, sur lequel elle réglera alors sa course. Mais Socrate va plus loin. En effet, dans la mesure où tout désir repose sur la mémoire, et où la mémoire est un pouvoir purement psychique, on peut conclure que le désir lui-même est purement psychique: il n'y a pas de désirs du corps (35 c6–15, d5–7)[78]. Il en résulte que c'est à l'âme seule qu'appartient cet élan qui est le principe de tout être vivant (35 d1–3). Comme l'observe M. Dixsaut[79], on a ici une nouvelle affirmation du principe de l'automotricité de l'âme énoncé dans le *Phèdre* et les *Lois*. Bien plus, ce texte permet de comprendre en quel sens l'âme est principe de tout mouvement: au sens où tout mouvement procède d'un désir, qui n'est lui-même qu'une expression particulière du désir du bien, et où le désir est un processus purement psychique.

Mais un problème se pose ici, similaire à celui que nous avons relevé plus haut à propos du plaisir: si le désir naît de la rupture de l'harmonie, le retour à cette harmonie ne signifierait-il pas l'extinction de tout désir? Et si le désir est le principe de tout mouvement et de tout vivant, son extinction n'impliquerait-elle pas l'immobilité et la mort? Nous verrons plus loin comment Platon réussira à maintenir le désir au sein de la vie bonne elle-même, sans pour autant modifier la conception que nous venons d'analyser. Mais avant cela, il convient d'examiner un

[78] Contrairement à ce qu'écrit McGinley (1977), pp. 41 et 55, n. 31, cette affirmation ne contredit nullement *Phédon*, 66 b3–67 b2, où il est seulement dit que le corps *procure* (παρέχει, 66 b8) de nombreux désirs. Il en va certainement de même ici: la plupart des désirs sont suscités par le mauvais état du corps, ce qui ne contredit en rien leur nature purement psychique. Voir aussi *Timée*, 88 b1–2, où la différence entre le désir de nourriture et le désir de la pensée concerne leur *provenance*: l'un vient du corps (διὰ σῶμα), l'autre de la partie la plus divine qu'il y a en nous (διά… τὸ θειότατον τῶν ἐν ἡμῖν).

[79] Dixsaut (1999d), p. 262.

peu plus avant les conséquences de toute cette analyse pour la problématique du plaisir. Elle semble en effet mettre au jour « une certaine espèce de vie » (35 d9).

f. *La vie dans les mélanges*

Afin de manifester cette espèce de vie, Socrate commence par revenir à la première espèce de peines et de plaisirs précédemment distinguée, à savoir ceux qui se produisent lorsque l'harmonie de l'être vivant se détruit ou se restaure (35 e2–5). Qu'advient-il lorsque cet être vivant, tandis qu'il souffre suite à une destruction, se souvient (μεμνῆται) néanmoins des plaisirs qui, lorsqu'ils adviennent, font cesser la douleur, sans pour autant encore se remplir (35 e9–10) ? La mémoire est ici invoquée à titre de condition de possibilité d'un désir : touchant ce plaisir par la mémoire, l'âme le projette dans l'avenir à titre d'objet de désir. Cependant, le désir ne se confond pas encore avec l'anticipation, c'est-à-dire avec la considération de ce qui est désiré comme se réalisant effectivement ou non dans l'avenir. En soi-même, le désir n'implique aucune prise de position relative au cours ultérieur des événements : on peut très bien désirer quelque chose sans même s'interroger sur la possibilité de sa réalisation future[80]. L'anticipation proprement dite est cette *doxa* relative à l'avenir, *a priori* indépendante du désir[81], mais qui peut également s'y ajouter, et c'est seulement avec elle que peut apparaître le plaisir « propre à l'âme seule ». En effet, dans la mesure où cette *doxa* concerne la réalisation ou la non-réalisation future d'un objet de désir, elle ne peut être neutre et désintéressée : elle est d'emblée connotée affectivement, et s'exprime soit comme espoir[82], soit comme désespoir. Deux cas peuvent donc se présenter : si le sujet désirant a l'espoir (ἐν ἔλπιδι… καθέστηκε) d'atteindre le plaisir auquel il

[80] Nous ne comprenons pas la position de Gadamer (1994a), pp. 239–245, qui, s'appuyant sur ce texte, reproche à Platon de n'avoir pas saisi que le désir est antérieur à toute forme de pronostic. Au contraire, ce passage nous semble précisément destiné à établir cette distinction, sur laquelle repose la différence entre les deux premières espèces de plaisirs faux, comme nous le verrons.

[81] C'est pourquoi il est possible d'anticiper une peine, ce qui suscite la crainte et la douleur (32 b9–c2), alors que la peine ne peut jamais être l'objet d'un désir.

[82] Notons que la terminologie de Platon a changé dans les *Lois*, où ἐλπίς désigne simplement l'opinion sur l'avenir, bref l'anticipation au sens du *Philèbe*, l'espoir étant quant à lui exprimé par le terme θάρρος (I, 644 c9–d1).

tend, l'anticipation de ce plaisir lui procure elle-même un plaisir qui contrebalance la douleur qu'il éprouve au même moment dans son corps ; si en revanche il est sans espoir (ἀνελπίστως ἔχει) de jamais le rencontrer à nouveau, cette anticipation lui procure une douleur supplémentaire qui vient s'ajouter à celle qu'il éprouve dans son corps, de sorte qu'il éprouve une double peine (36 a7–c2).

Cette qualification de « double peine » (36 b11–c1, cf. 36 a4–6) ne signifie pas que le plaisir ne joue aucun rôle dans cet état, puisque la peine résultant du constat d'impossibilité pour le sujet désirant d'atteindre le plaisir visé suppose que ce sujet désire le plaisir, et donc le « touche » par le biais de la mémoire. C'est précisément parce que le sujet désire ce plaisir et jouit de ce désir qu'il souffre de ne pouvoir l'atteindre, et il souffre d'autant plus qu'il le désire intensément[83]. C'est également pour cette raison que le sentiment qui en découle peut être nommé regret (πόθος, 36 a6). Or comme le remarque T.M. Tuozzo[84], le regret sera cité en 47 e1 parmi les émotions purement psychiques consistant en un mélange de plaisir et de peine, ce qui confirme la présence d'un moment de plaisir dans la structure du désir sans espoir d'être réalisé. Ce type de douleur ne peut jamais se définir que par contraste avec le plaisir, le plaisir en est un moment constitutif irréductible.

Ainsi, comme dans le cas de la musique et celui des lettres analysés plus tôt, la division dialectique entre les espèces de plaisirs permet de les combiner[85]. En effet, les deux espèces de plaisirs et de peines précédemment distinguées, si elles sont bien logiquement différentes, se produisent néanmoins le plus souvent ensemble : non seulement au sens où le plaisir d'anticipation suppose la destruction de l'harmonie, et donc une peine de la première espèce, mais aussi au sens où toute peine de cette espèce suscite un désir du plaisir contraire. La découverte de ce processus permet à Socrate de montrer que le plaisir tel qu'il a été analysé jusqu'à présent est toujours mélangé à son contraire, la douleur, dans la mesure où tant le plaisir résultant directement de

[83] Sur ce point, voir Gadamer (1994a), pp. 240–242.
[84] Tuozzo (1996), p. 506, n. 24.
[85] Gosling (1975), p. 213, a bien vu cette similarité entre l'analyse des plaisirs et celle des exemples de la méthode divine.

la restauration de l'harmonie que celui provoqué par l'anticipation (Socrate précise ici : l'anticipation confiante) d'un tel plaisir supposent la destruction de cette harmonie et ne prennent sens que par contraste avec elle, qu'elle soit actuelle (dans le second cas) ou simplement conservée par la mémoire (dans le premier cas). Dans cette espèce de vie, celle que mènent la plupart des hommes, l'opposition des contraires est reine : le plaisir est toujours mélangé de douleur, et inversement. Telles sont les conséquences de la rupture originelle de l'harmonie et de l'entrée dans le royaume de l'*apeiron*, et elles ne sont guère réjouissantes.

Personne—pas même l'hédoniste, qui cherche à éviter la douleur—ne considérera une telle vie comme désirable. Or si nous voulons échapper à cette vie, il nous faut assigner à notre désir un autre objet que le plaisir. Là se situe en effet la source de notre malheur : c'est parce que nous désirons le plaisir que nous sombrons dans une vie de génération et de destruction incessantes, puisque le plaisir est un processus qui se définit toujours par son opposition au processus contraire. Le désir de plaisir, s'il est le désir le plus immédiat de tout être vivant, résulte d'une erreur fondamentale : parce que la destruction de l'harmonie le fait entrer dans la douleur et l'*apeiron*, cet être se trompe sur l'objet de son aspiration la plus profonde, pensant qu'il s'agit du mouvement contraire, à savoir le plaisir, alors qu'il s'agit en réalité de l'état d'harmonie. Cette erreur sur la nature du bien est la source de toutes les erreurs, et en particulier des erreurs intrinsèques au plaisir lui-même. Il n'est donc nullement étonnant de voir Socrate introduire à ce niveau du dialogue la thématique des plaisirs faux, en soulignant d'ailleurs sa liaison avec ce qui vient d'être dit[86] : ici encore, l'enchaînement est parfait. Bien plus, nous allons voir que l'examen des plaisirs faux nous ramènera en définitive à la problématique des plaisirs mélangés de douleurs, ce qui achèvera de donner à l'analyse des plaisirs sa cohérence globale.

[86] « Faisons donc de notre examen de ces affections l'usage que voici » (36 c3–4).

CHAPITRE VII

LES PLAISIRS FAUX

§ 1. Le problème de la vérité et de la fausseté du plaisir

« Dirons-nous que ces peines et ces plaisirs (ταύτας τὰς λύπας τε καὶ ἡδονάς) sont vrais, ou bien qu'ils sont faux ? Ou encore que certains sont vrais, et les autres non ? » (36 c6–7). Par ces quelques mots, Socrate introduit l'un des problèmes les plus ardus et les plus controversés du dialogue, dont la pertinence n'a cessé d'être mise en question depuis Théophraste jusqu'à nos jours, à savoir la possibilité d'attribuer les prédicats « vrai » et « faux », réputés d'ordre épistémologique, au plaisir, qui relèverait quant à lui d'un domaine entièrement hétérogène, celui de l'affectivité[1]. Les critiques adressées à l'encontre de cette possibilité ne font d'ailleurs que reproduire pour la plupart la position initiale de Protarque, qui n'accepte d'appliquer ces prédicats qu'à l'opinion seule, mais non à la crainte, à l'attente, au plaisir ou à la douleur (36 c8–d2). C'est dire combien Platon est conscient du caractère paradoxal de son argumentation. Mais c'est dire également que les objections qui lui ont été faites sont hors de propos, puisqu'elles reposent sur une conception que toute cette discussion a précisément pour but de réfuter : celle de la séparation entre affectivité et connaissance. Or la vie bonne consiste en un *mélange* de ces deux composantes. On comprend dès lors combien le problème des plaisirs faux et des plaisirs vrais est central dans l'économie du dialogue, et combien Socrate a raison d'insister sur sa pertinence dans le contexte actuel (36 d3–11) : en effet, il s'agit du lieu où

[1] Pour une présentation des critiques et débats suscités par cette section du dialogue, voir : pour l'Antiquité, Damascius, *Commentaire sur le* Philèbe, §§ 165–172, pp. 79–83 ; pour le dix-neuvième siècle, Rodier (1900), pp. 124–128 ; pour le vingtième siècle, Gosling et Taylor (1982), pp. 438–442, et Bravo (1995). Brandt (1977), pp. 1–2, dresse également un panorama des principaux textes de la tradition philosophique ayant rapport, de près ou de loin, à ce problème, en grande majorité hostiles à un concept tel celui de « plaisir faux ».

plaisir et intelligence peuvent se rencontrer, c'est-à-dire du lieu de la possibilité de leur mélange. Si le mélange de plaisir et d'intelligence est plus qu'une simple juxtaposition et correspond à la détermination du plaisir par l'intelligence, il n'est nullement étonnant que cette détermination transfère au plaisir des prédicats propres à ce qui relève de l'intelligence. Encore faut-il comprendre la signification de ce transfert, son mécanisme et sa légitimité. Tel est le dessein de cette section du dialogue.

Commençons par remarquer que contrairement à ce qui est implicitement ou explicitement assumé par de nombreux commentateurs, l'emploi du démonstratif ταύτας dans la réplique de Socrate qui vient d'être citée n'implique nullement que seuls les plaisirs et les peines d'anticipation soient concernés par les considérations subséquentes. En effet, il vient d'être question des *mélanges* de plaisirs et de peines corporels et psychiques, de sorte que l'expression « ces peines et ces plaisirs » peut renvoyer aussi bien aux uns qu'aux autres—nous avons d'ailleurs vu qu'ils étaient inséparables dans la plupart des cas. Dans ces conditions, il faut comprendre que la distinction entre plaisirs vrais et plaisirs faux n'est pas une subdivision d'une des espèces de plaisirs précédemment citées, à savoir les plaisirs d'anticipation, mais bien plutôt une nouvelle division globale du plaisir. C'est ce que confirmera la suite du texte.

Or toute division, nous le savons, s'effectue sous un certain *rapport*, en fonction d'un certain *critère*. Le critère, ici, est clairement énoncé : il s'agit de la vérité et de la fausseté. Mais comment comprendre ces termes dans le contexte actuel ? De nombreux commentateurs pensent qu'ils revêtent différentes significations au fil du texte, attribuant cette plurivocité tantôt à un manque de rigueur terminologique de Platon, tantôt à une stratégie délibérée qui supposerait dès lors une enquête préliminaire sur leurs significations dans les Dialogues[2]. Nous essayerons de montrer quant à nous que la fausseté a toujours le même sens dans les trois espèces de plaisirs faux : un plaisir faux est quelque chose qui apparaît comme un plaisir alors qu'il n'en est pas un—sans

[2] La première position est celle de Gosling (1975), pp. 212–213 ; la seconde, celle de Bury (1897), pp. 201–211 ; Frede (1985), pp. 352–355 ; Cherlonneix (1986), pp. 321–326 ; Hampton (1990), pp. 55–57 ; Bravo (1995), pp. 265–267 ; La Taille (1999a), pp. 81–82.

pour autant se réduire à un pur néant (comparer la définition de l'erreur dans la *dianoia* et les *logoi* proposée dans le *Sophiste*, 260 c3–5). Si Socrate distingue différents *niveaux* de plaisirs faux, déclarant que ceux de la seconde espèce sont faux *d'une autre manière* (κατ' ἄλλον τρόπον, 41 a7) que ceux de la première et que ceux de la troisième espèce sont *encore plus faux* (ψευδεῖς ἔτι μᾶλλον, 42 c6) que les précédents, ce n'est pas au sens où la fausseté qui rend ces plaisirs faux varierait elle-même d'une espèce à l'autre, mais bien plutôt au sens où elle concerne *différents processus cognitifs* eux-mêmes hiérarchisés—à savoir respectivement le phantasme, le phénomène et le concept. Ces différents processus cognitifs correspondent aux différents plans sur lesquels peuvent se déployer la vérité et la fausseté, chaque nouveau plan étant la condition du précédent[3]. Par là même, la division des plaisirs faux nous mènera, au fil de sa progression dialectique ordonnée, vers le lieu propre de la vérité : la pensée, qui seule permet à la vérité de se déployer dans toute sa perfection, à condition toutefois de s'exercer de manière dialectique.

Tâchons de suivre au plus près les différentes articulations du texte. Socrate commence par énoncer la thèse de ce que l'on peut nommer la vérité phénoménologique du plaisir : « Ni en rêve ni éveillé, dis-tu, ni dans les délires ni dans les démences, personne, qui que ce soit, ne croit jamais se réjouir alors qu'il ne se réjouit aucunement, ni ne croit souffrir alors qu'il ne souffre pas » (36 e5–8). Protarque confirme : « Que tout cela soit ainsi, Socrate, c'est ce que nous supposons tous » (36 e9–10)[4]. Et de

[3] On pense évidemment aux trois niveaux de vérité déployés dans le mythe de la caverne de la *République* (cf. τὸ ἀληθές, VII, 515 c2 ; ἀληθέστερα, 515 d6–7 ; τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν, 516 a3), remarquablement mis en lumière par Heidegger (1990) et (2001).

[4] Gosling (1975), pp. 106–107, comprend au contraire que Protarque veut dire : nous admettons tous que de telles erreurs surviennent (telle semble également être l'interprétation de Bury (1897), p. xvi; Bremond (1911), p. 471 ; et Tenkku (1956), p. 194). Une telle interprétation paraît rendre la position de Protarque incohérente. Il est vrai que Gosling considère que la question de Socrate est totalement hors de propos, sous prétexte que même si de telles erreurs survenaient, elles ne feraient que rendre fausse la *doxa* qui accompagne l'affection, et non l'affection elle-même. Mais si tel était le cas, on ne comprendrait vraiment pas pourquoi Socrate s'appliquerait ensuite à démontrer l'erreur de cette conception, ce qui ne sera possible qu'après l'examen de la troisième espèce de plaisirs faux (44 a1–10). L'interprétation traditionnelle, qui assigne à Protarque la thèse de la vérité phénoménologique du plaisir, nous semble donc devoir être préférée.

fait: comment nier l'identité entre croire ressentir un plaisir et le ressentir effectivement? Ne touchons-nous pas ici à l'évidence ultime, celle du *cogito* lui-même[5]? C'est pourtant à cette évidence que Socrate va s'attaquer.

Afin de faire comprendre à Protarque ce qu'il entend par « plaisir faux », il commence par dresser une analogie entre le plaisir et la *doxa*, terme que nous traduirons ici par « considération »[6].

---

[5] Cf. Descartes, *Méditation seconde*, dans Descartes (1963–1973), T. II, pp. 421–422 : « Enfin je suis le même qui sens, c'est-à-dire qui reçois et connais les choses comme par les organes des sens, puisqu'en effet, je vois la lumière, j'ouïs le bruit, je ressens la chaleur. Mais l'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. Qu'il en soit ainsi ; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs, et que je m'échauffe ; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris précisément, n'est rien autre chose que penser ». Voir également *Les passions de l'âme*, I, Art. 26 (T. III, p. 973) : « il arrive quelquefois que cette peinture [*scil.* l'imagination, qui ne dépend pas des nerfs, mais « du mouvement fortuit des esprits »] est si semblable à la chose qu'elle représente, qu'on peut y être trompé touchant les perceptions qui se rapportent aux objets qui sont hors de nous, ou bien celles qui se rapportent à quelques parties de notre corps, mais qu'on ne peut pas l'être en même façon touchant les passions, d'autant qu'elles sont si proches et si intérieures à notre âme qu'il est impossible qu'elle les sente sans qu'elles soient véritablement telles qu'elle les sent. Ainsi souvent lorsqu'on dort, et même quelquefois étant éveillé, on imagine si fortement certaines choses qu'on pense les voir devant soi ou les sentir en son corps, bien qu'elles n'y soient aucunement ; mais, encore qu'on soit endormi et qu'on rêve, on ne saurait se sentir triste ou ému de quelque autre passion, qu'il ne soit très vrai que l'âme a en soi cette passion ». Notons toutefois que Descartes lui-même qualifie parfois certains plaisirs de « faux » : cf. par exemple les lettres à Élisabeth du 18 août, du 1er septembre et du 6 octobre 1645 (T. III, pp. 597, 602–604 et 611), ainsi que les *Les passions de l'âme*, Art. 142 (T. III, p. 1058).

[6] Le terme δόξα est généralement traduit par « opinion » ou « jugement » selon les contextes, ce qui montre déjà qu'aucun de ces mots ne parvient à rendre les multiples nuances du terme grec (pour un panorama des différents sens de ce terme dans les Dialogues, cf. Lafrance (1981), pp. 19–33). Il nous semble que le terme « considération » s'approche davantage de cet idéal. Il est en tout cas particulièrement utile pour exprimer le rôle de la *doxa* dans la perception tel que nous l'analyserons plus loin, tant l'examen de la sensation par l'âme, désigné par le terme διαδοξάζειν (38 b13), que le résultat de cet examen, qui, nous le verrons, consiste plus à « considérer comme » qu'à « juger » au sens propre de ce terme. Mais il peut également s'entendre objectivement, et il a alors un sens assez proche d' « opinion », tout en marquant mieux encore le lien entre la *doxa* et le sujet dont elle est la *doxa*, le fait que la *doxa* est ce qui *semble tel* à ce sujet. Il est vrai que la langue française n'utilise généralement le terme « considération » qu'au pluriel lorsqu'elle l'entend en ce sens, mais nous espérons que les avantages de cette traduction excuseront cette légère entorse à l'usage. Enfin, ce terme permet également de rendre certaines nuances de la δόξα qui, si elles ne jouent pas un rôle déterminant dans le passage que nous allons analyser, n'en demeurent pas moins intimement liées à la signification originelle de ce mot, à savoir celles de réputation, de gloire et de prestige. Étant

Le rapprochement entre plaisir et *doxa* s'opère d'abord sous la forme d'une analogie. Il est particulièrement important de prendre cette analogie comme telle : à ce stade, il ne s'agit encore nullement de montrer le rôle de la *doxa* comme moment constitutif du plaisir, mais seulement d'indiquer le *lieu problématique* où la possibilité de l'erreur se fait jour. En d'autres termes, cette analogie n'est à prendre ni comme le premier moment de l'analyse de la première espèce de plaisirs faux ni comme un argument indépendant en faveur de la possibilité de plaisirs faux[7], mais plutôt comme un débroussaillage préliminaire destiné à dégager le sol qu'occuperont toutes les discussions ultérieures. Il est donc essentiel d'en saisir la portée exacte si l'on souhaite comprendre de quoi il retourne dans la suite.

L'analogie se présente de la manière suivante. Socrate distingue deux aspects essentiels de la considération (δόξα) : le fait de considérer (δοξάζειν) et ce qui est considéré (τὸ δοξαζόμενον). De même, il distingue deux aspects du plaisir (ἡδονή) : le fait de prendre du plaisir (ἥδεσθαι) et ce à quoi prend plaisir ce qui prend plaisir (τὸ ᾧ τὸ ἡδόμενον ἥδεται). Or, continue Socrate, ce qui considère (τὸ δοξάζον), qu'il considère correctement (ὀρθῶς) ou non, ne perd (ἀπόλλυσιν) du moins jamais le fait de considérer réellement (τὸ δοξάζειν ὄντως). De même, ce qui prend du plaisir (τὸ ἡδόμενον), qu'il prenne du plaisir correctement ou non, ne perd du moins jamais le fait d'avoir réellement du plaisir (τὸ ὄντως ἥδεσθαι) (37 a2–b4). La conclusion sous-entendue sera explicitement énoncée plus loin (37 e1–9) : la possibilité de l'erreur est à chercher non du côté du δοξάζειν et du ἥδεσθαι, mais du côté de ce qui est considéré (τὸ δοξαζόμενον) et de ce à quoi prend plaisir ce qui prend plaisir (τὸ ᾧ τὸ ἡδόμενον ἥδεται) ; ce

donné que seule l'interprétation développée dans la suite pourra vérifier le bien-fondé de cette proposition de traduction, nous continuerons le plus souvent à nous contenter de translittérer les termes δόξα et δοξάζειν ; mais lorsque nous y serons contraint, nous traduirons le premier par « considération » et le second par « considérer ». (Ces traductions nous ont été suggérées par les remarques de Heidegger (2001), pp. 280–287, qui choisit néanmoins dans ce texte de traduire δόξα plutôt par « vue » (« *Ansicht* »). Voir également Heidegger (1967), pp. 111–113 ; Cherlonneix (1986), pp. 325 sq. ; Couloubaritsis (1994), p. 403.)

[7] La première position est celle de Gosling (1959), p. 48, réaffirmée dans (1961), pp. 41–43 ; la seconde, celle que lui oppose Kenny (1960), p. 46. Ces deux positions sont critiquées par Miller (1971), pp. 59–61, dont la proposition alternative nous paraît toutefois insuffisante.

sont ces aspects qui peuvent être corrects ou incorrects, manquer leur but (ἁμαρτάνειν) ou l'atteindre, et ainsi rendre l'opinion ou le plaisir vrai ou faux. Toute la question est de savoir ce qu'il faut entendre par ces expressions.

La grande majorité des commentateurs assument sans vraiment s'interroger sur ce point que τὸ δοξαζόμενον et τὸ ᾧ τὸ ἡδόμενον ἥδεται désignent l'*objet* de la considération et du plaisir. Cette interprétation nous semble pourtant tout à fait insatisfaisante. D'abord, il est clair que Socrate ne se borne pas à distinguer dans ce passage un pôle sujet et un pôle objet, car même s'il est vrai que l'on pourrait à la limite soutenir que le δοξάζειν et le ἥδεσθαι sont plus proches du sujet que de l'objet, ils ne peuvent en aucun cas se confondre avec le sujet lui-même, qui est bien plutôt représenté par les expressions τὸ δοξάζον et τὸ ἡδόμενον. Ensuite et surtout, cette interprétation ne permet paradoxalement plus du tout de comprendre la possibilité de l'erreur : en effet, si τὸ δοξαζόμενον correspondait à l'*objet* de la considération, que pourrait bien signifier que cet objet *se trompe* ? On devrait bien plutôt dire que l'on se trompe *à propos* de l'objet. Et pourtant, c'est à τὸ δοξαζόμενον que Socrate rapporte le participe ἁμαρτανόμενον[8]. Cela suggère que ce dernier terme désigne non pas l'objet[9], mais plutôt le *contenu* de la *doxa*. Cette interprétation trouve une confirmation lorsqu'en 39 b9–c1, Socrate dit que ce qui est considéré et dit (τά… δοξαζόμενα καὶ λεγόμενα) peut être séparé de la sensation et illustré par une image intérieure. Ce processus n'a de sens que si « ce qui est considéré et dit » correspond au *contenu* de la *doxa* et non à son objet, avec lequel la sensation était notre seul moyen d'entrer en contact. Les deux aspects de la *doxa* distingués par Socrate seraient donc les suivants : d'une part, le δοξάζειν, le simple fait de considérer, ou si l'on veut l'aspect *formel* de la *doxa*, qui demeure identique que cette *doxa* soit vraie ou fausse, puisqu'elle n'en est pas moins une *doxa* ;

[8] Cf. 37 e1 : Ἂν δέ γε ἁμαρτανόμενον τὸ δοξαζόμενόν ᾖ… La Taille (1999a), qui traduit « Mais si ce dont on a une opinion est erroné… », commente : « autrement dit, si l'objet ne correspond pas à l'idée que s'en fait le sujet… » (p. 91)— tentative peu convaincante de maintenir l'interprétation de τὸ δοξαζόμενον comme objet de la *doxa*.

[9] Rappelons d'ailleurs que dans la *République*, l'*objet* de la *doxa* n'est pas nommé τὸ δοξαζόμενον, mais τὸ δοξαστόν : cf. V, 478 a11, b2, b3, e3 ; VI, 510 a9 ; VII, 534 a6.

d'autre part, τὸ δοξαζόμενον, c'est-à-dire le *contenu* de la *doxa*, ce qui la spécifie comme telle ou telle *doxa*, et qui seul peut être dit vrai ou faux. La *doxa* est l'unité de ces deux aspects, qui sont indissolublement liés—ce qui signifie notamment qu'elle ne peut en aucun cas être réduite au contenu « propositionnel » (au sens logique du terme) qu'elle exprime, mais doit toujours, pour être une *doxa* véritable, être rapportée à l'acte qui la fonde, bref au δοξάζειν. En revanche, si la *doxa* peut elle-même être dite vraie ou fausse, c'est uniquement sous le rapport du δοξαζόμενον, sans que cela affecte en rien la réalité du δοξάζειν[10]. Entendue en ce sens, la distinction entre δοξάζειν et δοξαζόμενον pourrait sembler évidente, voire triviale, mais il convient de noter qu'elle suppose déjà une réfutation de l'argument sophistique maintes fois mentionné dans les Dialogues selon lequel la *doxa* fausse (ou le *logos* faux) équivaudrait à une absence totale de *doxa* (ou de *logos*)[11]. La possibilité d'une *doxa* fausse ou d'un *logos* faux repose tout entière sur cette distinction. Il n'est donc nullement étonnant qu'il en aille de même pour le plaisir.

Si l'interprétation que nous venons de défendre dans le cas de la *doxa* est juste, elle implique, en vertu de l'analogie, que « ce à quoi prend plaisir ce qui prend plaisir » ne correspond pas non plus à l'*objet* du plaisir, mais bien à son *contenu*—non pas à l'objet plaisant, mais, si nous pouvons nous exprimer ainsi, au contenu *plu*, c'est-à-dire à *ce qui est éprouvé comme plaisir*. Socrate distinguerait donc deux aspects du plaisir : le fait de prendre plaisir, simple forme vide d'un certain type d'affectivité, et le contenu revêtu par cette forme, qui fait que j'éprouve tel ou tel plaisir[12]. C'est ce contenu qui peut se tromper, et,

---

[10] En ce sens, il est particulièrement étonnant de lire chez Williams (1974) que toutes les « erreurs » de Platon dans son analyse des plaisirs faux remonteraient au fait qu'il n'aurait pas vu que dire qu'une opinion (*belief*) est réelle mais fausse est trompeur, dans la mesure où il n'y a pas une seule et même chose qui est réelle mais fausse, mais que c'est le fait que j'opine qui est réel, et le *p* tel que j'opine que *p* qui est faux : à vrai dire, c'est très précisément la distinction que Socrate s'efforce d'établir ici. Simplement, il franchit une étape supplémentaire et montre que la *doxa* inclut les deux aspects : sans le δοξάζειν, on n'a pas une *doxa*, mais, si l'on veut, une simple « proposition » (au sens logique du terme) ; et sans le δοξαζόμενόν, on n'a que la simple forme d'un acte qui ne peut se réaliser que dans un contenu, c'est-à-dire proprement rien.

[11] Cf. par exemple *Euthydème*, 283 e7–284 c6 ; *Cratyle*, 429 d1–430 a7 ; *Théétète*, 189 a10–14 ; *Sophiste*, 237 e1–7.

[12] À notre connaissance, le seul auteur qui ait compris le problème en

se trompant, rendre le plaisir lui-même faux, sans pour autant ébranler l'effectivité du ἥδεσθαι.

Mais qu'est-ce que cela signifie ? Dans le cas de la *doxa*, la fausseté signifie que son contenu ne correspond pas adéquatement à ce à propos de quoi cette *doxa* est une *doxa*, c'est-à-dire à l'état de choses auquel elle se réfère. La situation paraît être similaire dans le cas du plaisir, puisque Socrate dit qu'une peine ou un plaisir peut se tromper « à propos de ce de quoi elle est peinée ou le contraire » (περὶ τὸ ἐφ' ᾧ λυπεῖται ἢ τοὐναντίον, 37 e5–6). Cette dernière expression, qui dans le cas du plaisir donnerait « *ce de quoi* le plaisir se réjouit », ne doit pas être confondue avec celle qui exprime le contenu du plaisir, à savoir « *ce à quoi* prend plaisir ce qui prend plaisir » (τὸ ᾧ τὸ ἡδόμενον ἥδεται), dans la mesure où la première désigne *ce à propos de quoi* le plaisir peut se tromper. Tout comme l'état de choses dans le cas de la *doxa*, elle correspond bien plutôt à ce à quoi le contenu du plaisir *se réfère*, c'est-à-dire à ce qu'il *représente*. Certes, la plupart des commentateurs diraient certainement que cela correspond précisément à l'objet de la peine ou du plaisir. Cependant, ce concept d'objet du plaisir, qui joue un rôle tellement crucial dans les commentaires de ce passage, n'est jamais invoqué explicitement dans l'analyse des plaisirs faux qui suit[13]. Comme nous allons le voir, ce qui *est* en revanche invoqué comme critère à l'aune duquel la vérité ou la fausseté des plaisirs est évaluée est la condition *effective* du corps (ou de l'âme) de la personne qui éprouve un plaisir ou une peine, dont la représentation correspond au contenu de ce

ce sens est Joachim (1911), dans un article malheureusement très rarement cité (voir en particulier p. 487), mais qui est pourtant, bien qu'il ne se présente pas comme un commentaire explicite des textes platoniciens, d'une remarquable pertinence pour saisir l'enjeu de cette discussion sur les plaisirs faux. Cette interprétation ne doit pas être confondue avec celle de D. Frede, selon laquelle *certains plaisirs* pourraient être faux parce qu'ils auraient un « contenu propositionnel » (voir en particulier Frede (1985)). En effet, cette dernière interprétation ne prétend valoir que pour la première espèce de plaisirs faux, et à notre sens elle confond la *doxa* et l'imagination, comme nous le verrons. En revanche, D. Frede comprend explicitement la distinction ici établie comme une distinction entre sujet et objet (voir par exemple Frede (1997), p. 245).

[13] Nous ne voulons pas dire par là que ce concept n'a aucune pertinence pour le problème du plaisir, ni même que Platon ne lui accordait aucune pertinence (les analyses du livre IX de *République* montrent le contraire), mais seulement qu'il ne joue aucun rôle dans l'analyse des plaisirs faux proposée dans le *Philèbe*.

plaisir ou de cette peine tel qu'il est *ressenti*. Nous tenterons donc de montrer que la fausseté des plaisirs et des peines est suscitée par l'absence de correspondance entre l'état affectif tel qu'il est ressenti et la condition effective du corps (ou de l'âme) auquel il se réfère. Avoir un plaisir faux impliquerait dès lors que nous prenons réellement du plaisir, mais que ce à quoi nous prenons plaisir ne correspond pas, en fait, à un plaisir réel dans notre corps ou dans notre âme.

Cependant, établir cela réclame une investigation beaucoup plus détaillée. Pour le moment, Socrate a seulement indiqué le *lieu* où chercher l'éventuelle possibilité de l'erreur dans le cas du plaisir, à savoir non dans le fait même de prendre du plaisir, qui demeure réel dans tous les cas, mais dans ce qui est éprouvé comme plaisir. En revanche, il n'a encore donné aucun argument en faveur de cette possibilité, et nous n'avons aucune raison d'en être plus convaincus que Protarque à ce stade (cf. 37 e8–9) : il pourrait très bien se faire que le cas du plaisir soit très différent de celui de la *doxa*, en ce sens qu'en lui la simple forme de l'acte impliquerait nécessairement la vérité de son contenu, de sorte que ce qui serait éprouvé comme plaisir ne pourrait être qu'un plaisir, et un plaisir tel qu'il serait éprouvé—bref un plaisir vrai. Afin de faire admettre la conclusion contraire à Protarque, Socrate va montrer que le plaisir tel que nous le ressentons ne peut être réduit à la simple sensation, mais implique toujours une *doxa* comme moment constitutif. De ce point de vue, cette démonstration de l'existence de plaisirs faux n'est pas sans rappeler la discussion de la définition de la science comme sensation dans le *Théétète*. N. Mooradian a d'ailleurs suggéré d'interpréter la position initiale de Protarque comme étant proche de celle de Théétète dans la première partie du dialogue qui porte son nom[14]. De fait, Protarque refuse seulement l'application du prédicat « faux » au plaisir et à la douleur, non celle du prédicat « vrai » (cf. 36 c8–9, 37 b6, 37 e8–9) : pour lui, tous les plaisirs sont vrais, de même que toutes les sensations sont vraies d'après Théétète et Protagoras. Bien plus, on retrouve dans le *Théétète* l'affirmation de l'impossibilité de distinguer sous le rapport de

---

[14] Mooradian (1996), pp. 94 et 105–106. Néanmoins, nous ne partageons pas l'interprétation de la réfutation de cette position par Socrate proposée par cet auteur dans la suite de son article (cf. pp. 110–111).

la vérité les apparences qui surviennent lors du rêve ou de la veille, de la démence ou de la santé, comme conséquence de l'assimilation de la science à la sensation (cf. 157 e1 sq.). Or, on le sait, la réfutation finale de l'identité entre science et sensation passe dans ce dialogue par la démonstration non pas de la possibilité que la sensation soit fausse, mais de l'impossibilité qu'elle soit vraie *ou* fausse, dans la mesure où, n'atteignant pas l'être, elle n'atteint pas le lieu propre de la vérité[15]. Seule la *dianoia* peut atteindre l'être, et donc seul l'acte par lequel elle s'exprime, à savoir la *doxa*, peut être vrai ou faux (cf. 184 b3–187 a9). On peut également lire ce passage comme une réfutation de l'identité proclamée au tout début de la discussion (152 b12–c2) entre sensation et apparaître (ou phénomène : φαίνεται, φαντασία), qui annonce la définition de l'apparaître comme « mélange de sensation et de *doxa* » fournie par le *Sophiste* (264 b1–2) : si l'apparaître, contrairement à la sensation, peut être faux, c'est précisément parce qu'il ne se réduit pas à la sensation, mais inclut la *doxa* comme élément constitutif qui introduit la possibilité de l'erreur. La manière dont Socrate va établir la possibilité de plaisirs faux est dans une certaine mesure parallèle à celle-là : il va montrer que contrairement à ce que pense Protarque, le plaisir n'est pas pour nous une simple sensation[16], mais un apparaître, un phénomène ; comme tel, il inclut un moment de *doxa*, qui introduit en lui la possibilité d'être faux. Cela suppose que la *doxa* soit analysée tout autrement que dans le cadre d'une simple analogie avec le plaisir, à savoir en tant que moment constitutif appartenant à toutes les perceptions en tant que telles, dont les plaisirs sont une variété parmi d'autres. Par là même, la discussion sur les plaisirs faux poursuivra la reconstruction de la genèse logique des pouvoirs de l'âme entamée antérieurement, en y ajoutant respectivement la *doxa*, la perception et l'imagination.

---

[15] L'oubli de cette démonstration capitale constitue à nos yeux une faiblesse majeure de l'interprétation de Pradeau (2002), pp. 50–57, qui confond sensation et apparaître.

[16] En *Théétète*, 156 b5, les peines et les plaisirs (tout comme d'ailleurs les désirs et les craintes) sont cités comme exemples de sensations. Mais cette réduction du plaisir à la sensation n'est qu'un cas particulier de la réduction de l'*apparaître* à la sensation, dont nous venons de voir qu'elle était finalement réfutée dans ce dialogue. Voir également la note 33 ci-dessous.

Cependant, une telle démarche suppose que l'on accepte que l'expérience subjective du plaisir n'épuise pas sa réalité et que tout l'être du plaisir ne se réduit pas à son apparaître, mais que cet apparaître est un apparaître *de*, qui peut être mesuré à l'aune d'un étalon qu'il se contente d'exprimer. Démontrer la possibilité de plaisirs faux suppose que l'on quitte l'immanence de l'expérience subjective du plaisir pour la jauger à l'aune de critères extérieurs, transcendants. Bref, cela suppose que nous passions d'une vérité psychologique apparemment incontestable à une vérité dialectique fermement établie, qui seule pourra prétendre avoir le dernier mot[17]. Mais une telle démarche est-elle justifiée, ou J. Ferber a-t-il raison de reprocher à Platon sa tendance à « objectiver le subjectif »[18] ? Et surtout, même si l'on admet que cette démarche est légitime, a-t-elle la moindre utilité ? En quoi taxer certains plaisirs de faux les rendrait-il moins désirables pour l'hédoniste, si du moins le fait d'éprouver ces plaisirs demeure aussi réel dans tous les cas ? Ce qui compte pour l'hédoniste, c'est seulement l'expérience subjective du plaisir : tant que celle-ci demeure assurée, la possibilité de considérer extérieurement certains plaisirs comme faux doit lui être totalement indifférente. En effet, pour que cela fasse une différence, il faut déjà valoriser la vérité comme telle, et l'hédoniste rigoureux n'a, semble-t-il, aucune raison de le faire[19].

Afin de sortir de cette impasse, nous devrons établir la *teneur agathologique de la vérité*, c'est-à-dire la vérité comme composante essentielle du bien[20]. Il s'agira de montrer que la fausseté conta-

---

[17] Comme l'ont bien vu Bury (1897), p. 207, et Rodier (1900), pp. 123–125.

[18] Ferber (1912), p. 170.

[19] Comme y insiste à bon droit Irwin (1995), pp. 328–330. Paradoxalement, Irwin considère que cette impossibilité pour l'hédoniste de rejeter les plaisirs faux en restant conséquent avec lui-même constitue le nœud de la réfutation platonicienne de l'hédonisme (conçu comme simple théorie explicative destinée à rendre compte des attitudes morales) dans le *Philèbe*. Une telle interprétation n'aurait de sens que si l'identité entre plaisirs faux et plaisirs mauvais était présupposée dès le début, ce qui est loin d'être le cas. Pour une réfutation de la position d'Irwin, cf. Carone (2000), pp. 275–281, dont la démonstration nous semble néanmoins encore insuffisante en ce qu'elle repose sur un point de vue externe et présuppose un hédonisme déjà trop réfléchi et calculateur. Nous essaierons pour notre part de montrer que la discussion sur les plaisirs faux, complétée par celle sur les plaisirs mélangés, constitue un puissant argument contre toute forme d'hédonisme, même le plus irréfléchi, sans rien présupposer qui lui soit étranger.

[20] Comme l'a bien vu Friedländer (1969), p. 337.

mine l'expérience subjective du plaisir, de manière à rendre celle-ci indésirable *du point de vue de l'hédoniste lui-même.* Cette démonstration sera principalement effectuée dans l'analyse des plaisirs mélangés, qui reprendra l'examen des premières espèces de plaisirs faux en manifestant les conséquences désastreuses de leur fausseté sur l'expérience subjective de celui qui en jouit. Au terme de toute cette analyse, nous serons en mesure de reconnaître la teneur agathologique de la vérité, *et donc de la division des plaisirs en plaisirs vrais et plaisirs mauvais.* Car tel est l'enjeu de toute cette division du plaisir en espèces : démontrer la possibilité de diviser le plaisir sous le rapport du bien, et par là même l'impossibilité de considérer le bien comme propriété *essentielle* du plaisir, c'est-à-dire de considérer que le plaisir puisse être bon *par lui-même, génériquement.* Si nous pouvons montrer au contraire que le plaisir ne peut être bon qu'en tant qu'il est vrai, et que la vérité n'est pas nécessaire, mais contingente au plaisir, alors nous aurons montré que le plaisir est dans le même cas que tous les autres *apeira* et que c'est d'un autre genre que certains plaisirs reçoivent quelquefois la nature qui appartient aux bonnes choses (cf. 32 d2–6). Cet autre genre, on le devine, ce sera l'intelligence, qui, en imposant le *peras* sur le plaisir, lui transmettra le bien par l'intermédiaire de la vérité.

Une première approche de la liaison entre la vérité et le bien est suggérée lorsque Socrate, prolongeant l'analogie entre le plaisir et la *doxa,* introduit le problème de la possibilité de la distinction entre plaisirs vrais et plaisirs faux dans toute sa généralité abstraite (37 b10–e9). Il commence par remarquer que la condition de l'application des prédicats « vrai » et « faux » au plaisir et à la peine est qu'ils ne soient pas simplement ce qu'ils sont, mais qu'ils puissent être qualifiés (ποιώ, 37 c5) en général. Or, poursuit Socrate, il est évident qu'ils sont effectivement qualifiables, puisque cela fait bien longtemps que nous parlons de plaisirs grands, petits ou intenses. L'aisance avec laquelle Protarque accorde ce point contraste avec la résistance qu'il lui opposait au tout début du dialogue, lorsqu'il proclamait que le plaisir restait toujours identique à lui-même, et que deux plaisirs ne pouvaient différer entre eux, sans quoi le plaisir différerait de lui-même (cf. 12 d7–e2). Nous avons vu que Socrate avait réussi à lui faire admettre la possibilité d'une qualification du plaisir, mais seulement à titre de qualification *extrinsèque,* c'est-à-dire sans que la

nature intrinsèque du plaisir varie nécessairement pour autant[21]. Le fait que Socrate emploie le verbe προσγίγνεσθαι (37 d2, d7) pour exprimer l'ajout d'un prédicat à la *doxa* ou au plaisir et à la peine indique que c'est encore cette conception de la qualification qui est présupposée dans le passage qui nous occupe à présent. Nous verrons que la démonstration de l'insuffisance de cette conception dans le cas du plaisir, c'est-à-dire la démonstration de la possibilité d'une détermination *intrinsèque* du plaisir, et plus précisément du caractère intrinsèque de sa bonté ou de sa perversité, forme l'un des enjeux essentiels de cette section. Mais ne brûlons pas les étapes. Pour l'instant, Protarque reconnaît que le plaisir partage le sort de la *doxa* en étant tout aussi qualifiable qu'elle—moyennant les précisions qui viennent d'être énoncées. Socrate lui fait ensuite admettre que *si* à la *doxa* ou au plaisir s'ajoutent la perversité (πονηρία) ou la rectitude (ὀρθότης), la *doxa* ou le plaisir sera dit respectivement pervers(e) ou correct(e)[22]. Le choix de ces deux prédicats n'est nullement fortuit: au contraire, un lien entre la rectitude et le bien, d'une part, et entre l'absence de rectitude et la perversité, d'autre part, est clairement suggéré (cf. 37 e5–7)—et il sera explicitement confirmé par la suite. Or, dans le cas de la *doxa*, si ce qui est considéré n'est pas correct, nous la disons fausse; n'en irait-il pas de même pour le plaisir? Protarque répond, avec toute la rigueur requise: oui, *si du moins le plaisir peut se tromper* (37 e8–9). Avant d'aller plus loin, il convient donc de démontrer cette possibilité. C'est ce à quoi va s'employer Socrate, en distinguant trois espèces de plaisirs faux, c'est-à-dire trois manières dont le plaisir peut se tromper sous le rapport de ce qui est éprouvé comme plaisir.

[21] Cf. ci-dessus pp. 44–47.

[22] La suggestion de Gosling (1959), pp. 48–51, selon laquelle il conviendrait de distinguer l'ὀρθότης et l'ἁμαρτάνειν de la vérité et de la fausseté, sous prétexte que Protarque accepterait sans la moindre résistance de les appliquer au plaisir, à la différence de ces deux derniers termes, ne nous semble pas pertinente, car elle ne tient pas compte du caractère *conditionnel* de cette acceptation—Protarque refuse explicitement d'attribuer l'ἁμαρτάνειν au plaisir à la fin du passage.

§ 2. Les espèces de plaisirs faux

a. *Première espèce*

1. *Le rôle de la* doxa *dans la perception*

Une première tentative de montrer qu'il arrive au plaisir de se tromper va consister à établir la dépendance de certains plaisirs à l'égard de la *doxa*. Ce rapprochement entre plaisir et *doxa* est très différent de celui qui a été effectué jusqu'à présent : il ne s'agit plus désormais d'établir une simple analogie entre ces deux processus, mais de montrer leur liaison intime au sein d'une expérience unique. Socrate commence par introduire ce problème en tentant de le faire passer pour une évidence : que le plaisir puisse se tromper, cela paraît aller de soi, car « le plaisir semble bien souvent nous advenir accompagné[23] non pas de *doxa* correcte, mais de *doxa* fausse » (37 e10–11). Mais Protarque, tout en acceptant pleinement ce fait, rétorque : « c'est la *doxa*, Socrate, que nous disons être fausse dans une telle circonstance, tandis que le plaisir lui-même, personne ne le qualifierait jamais de faux » (37 e12–38 a2). Cette réponse de Protarque est parfaitement cohérente avec la position qu'il tenait au début du dialogue, selon laquelle toutes les déterminations attribuées au plaisir, en particulier les déterminations de bon ou de mauvais, devraient uniquement être rapportées à sa source, non au plaisir lui-même. Bref, le plaisir serait un simple épiphénomène logiquement indépendant des prédicats qui s'appliquent à ce qui le suscite[24]. Si Socrate veut réfu-

[23] Teisserenc (1999), p. 277 et n. 1, insiste avec raison sur le fait que la construction μετά + génitif implique avant tout l'accompagnement et non la succession. Dans ces conditions, le verbe ἕπεσθαι en 38 b9 devrait sans doute être traduit par « accompagner » plutôt que par « suivre ». Néanmoins, nous ne pouvons lui accorder que le plaisir n'entretient pas une relation de « succession » avec la *doxa*, mais seulement une relation de communauté qui n'impliquerait pas nécessairement de lien temporel ni causal. Car le plaisir faux dont il va être question est un plaisir peint en notre âme, et Socrate affirme sans ambiguïté que l'action du peintre a lieu *après* celle du scribe (cf. μετὰ τὸν γραμματιστήν, 39 b6, où c'est la construction μετά + accusatif qui est utilisée). Il est vrai qu'il dit également que le peintre est présent en nos âmes « en même temps » (ἐν τῷ τότε χρόνῳ, 39 b4) que l'écrivain, mais cela ne semble pas contredire le fait que son *action* est, quant à elle, postérieure. Quoi qu'il en soit, il semble clair que cette succession est avant tout d'ordre logique et non chronologique : ce que Socrate doit établir, c'est la dépendance causale de la fausseté de l'image à l'égard de celle de la *doxa* (cf. Robin (1950), T. II, p. 1520, n. 2 de la p. 592).

[24] La position de Protarque est également interprétée comme faisant du

ter cette position, il lui faut montrer que la fausseté de la *doxa* contamine le plaisir lui-même, de sorte qu'elle l'affecte à titre de détermination intrinsèque. Bref, il s'agit de montrer que le plaisir accompagné de *doxa* correcte et de science diffère *intrinsèquement* de celui qui advient en nous accompagné de *doxa* fausse ou d'inintelligence[25] (38 a6–8). Cette tâche va nous permettre de poursuivre la reconstruction de la genèse logique des facultés amorcée plus haut et provisoirement interrompue, en analysant successivement la *doxa*, la perception et l'imagination.

La *doxa* et « le fait d'entreprendre d'atteindre une *doxa* » (τὸ διαδοξάζειν ἐγχειρεῖν)[26], dit Socrate, adviennent chaque fois pour nous à partir de la mémoire et de la sensation (38 b12–13). Afin d'expliquer comment cela se produit, Socrate introduit un exemple (38 c5–e8). Cet exemple apparemment anodin mérite la plus grande attention, car il servira de référence non seulement pour la première espèce de plaisirs faux, mais également pour les deux suivantes. Imaginons un promeneur qui voit de loin et pas tout à fait clairement (πόρρωθεν μὴ πάνυ σαφῶς) ce qu'il observe, et qui veut discerner (κρίνειν) cela précisément qu'il voit. Il se posera vraisemblablement une question telle que celle-ci : « Qu'est-ce donc que cela qui m'apparaît (φανταζόμενον)

---

plaisir un simple épiphénomène par Frede (1997), pp. 103–104, et Reidy (1998), p. 346.

[25] Nous gardons ici le texte de tous les manuscrits et refusons la correction de Cornarius adoptée par la plupart des éditeurs, consistant à écrire ἀγνοίας au lieu de ἀνοίας. Cette substitution est répétée en 48 c2, 49 c2 et 49 d9. Nous ne voyons guère la raison de cette correction, d'autant moins que chez Platon, l'ignorance bien comprise est pratiquement synonyme de l'inintelligence. Le texte des manuscrits est également défendu par Friedländer (1969), p. 539, n. 59, qui renvoie pertinemment à *Timée*, 86 b2–4, où l'ἄνοια est traitée comme le genre de l'ἀμαθία, qui équivaut en toute vraisemblance à l'ἄγνοια (l'autre espèce étant la μανία). Voir également Teisserenc (1999), p. 278, n. 1, et Pradeau (2002), pp. 268–269, n. 149.

[26] La signification du verbe διαδοξάζειν (qui est un hapax chez Platon) est débattue. L'interprétation la plus convaincante semble être celle de Bury (1897), pp. 79–80, n. *ad loc.*, qui établit entre διαδοξάζειν et διαλέγεσθαι le même rapport qu'entre δόξα et λόγος, le second terme de chacun de ces couples correspondant à la vocalisation verbale de l'activité intérieure et silencieuse exprimée par le premier. Le verbe διαδοξάζειν renverrait donc au dialogue intérieur de l'âme avec elle-même qui s'efforce d'atteindre ou de se figer en une δόξα, tandis que διαλέγεσθαι correspondrait à la même activité exprimée à voix haute, dont le résultat serait une δόξα vocalisée, c'est-à-dire un λόγος. Voir également Gadamer (1994a), p. 250, note, qui remarque que la connotation essentielle du préfixe δια- dans ce contexte est le mouvement.

se tenir debout contre ce rocher sous un arbre ? ». Et, se répondant à lui-même, tantôt il tombera juste (ἐπιτυχῶς) et dira que c'est un homme ; tantôt au contraire il sera porté dans une mauvaise direction (παρενεχθείς) et l'appellera une statue (ἄγαλμα). Si le promeneur est seul, ce dialogue, qui peut se poursuivre longtemps après la perception qui l'a originellement suscité, reste le plus souvent intérieur et silencieux, et ce à quoi il aboutit est simplement une *doxa* ; mais s'il a un compagnon près de lui, il peut très bien le porter à la voix (ἐντείνειν εἰς φωνήν), et dans ce cas, sa *doxa* devient un *logos*.

Que se passe-t-il dans cette situation ? Socrate l'explique de la manière suivante :

> La mémoire, dans sa coïncidence avec les sensations, et ce qui est lié à ces affections[27], me semblent alors pour ainsi dire écrire en nos âmes des *logoi* ; et lorsque cette affection[28] écrit des choses vraies, surviennent à partir d'elle une *doxa* vraie et des *logoi* vrais qui adviennent en nous ; mais lorsque ce sont des choses fausses qu'un tel écrivain (γραμματεύς) écrit en nous, c'est le contraire des ⟨*doxai* et des *logoi*⟩ vrais qui en résulte. (39 a1–7)

Comme on l'a souvent remarqué, ce texte fait manifestement allusion à un passage du *Théétète* où Socrate décrit un processus de reconnaissance perceptive semblable (191 c8–195 b8). En se fondant sur ce passage, on peut comprendre que ce qui est en question ici est la démarche par laquelle le promeneur, percevant au loin cette silhouette aux contours flous, tente d'ajuster sa sensation actuelle à un souvenir conservé par sa mémoire. On

[27] Pour un résumé des difficultés posées par l'expression κἀκεῖνα ἃ περὶ ταῦτ' ἐστὶ τὰ παθήματα et des différentes interprétations proposées, voir en particulier Bury (1897), pp. 81–82, n. *ad loc.* ; Rodier (1900), pp. 99–103 ; Friedländer (1969), pp. 539–540 ; Teisserenc (1999), pp. 283–284. Nous suivons ici l'interprétation proposée par ce dernier, qui semble la plus raisonnable, et qui consiste à rapporter ταῦτα à τὰ παθήματα, en comprenant que ce terme désigne ce dont il vient d'être question, à savoir la mémoire et les sensations. « Ce qui est lié à ces affections » renverrait alors au dialogue intérieur du promeneur, qui s'appuie précisément sur la mémoire et les sensations.

[28] Nous gardons le texte des manuscrits, qui porte τοῦτο τὸ πάθημα, supprimé par Badham. Comme l'observe Diès (1941), p. 47, n. 1, ce singulier prépare le γραμματεύς qui suit. Néanmoins, il ne nous semble pas qu'il faille le comprendre comme un « cas particulier » des παθήματα qui précèdent, car ce qui est dit écrire dans la première partie de la phrase est plutôt le complexe formé par la mémoire, la sensation et le dialogue intérieur lié à ces affections (cf. note précédente). Ce serait donc à ce complexe que renverrait l'expression τοῦτο τὸ πάθημα.

peut comparer ce souvenir à une empreinte dans un bloc de cire à laquelle il tenterait de faire correspondre la sensation actuelle, à condition de ne pas perdre de vue le caractère métaphorique de cette image : en réalité, nous l'avons vu, tant la sensation que le souvenir sont des mouvements de conscience et non des traces « matérielles » ; et ce que tente de faire le promeneur, c'est retrouver dans sa mémoire le mouvement de conscience passé qui se rapproche le plus de celui de sa sensation actuelle.

Contrairement à ce qu'on écrit parfois[29], ce n'est nullement suite à une imprécision terminologique que Socrate parle ici de mémoire et non de réminiscence. En effet, il est évident que dans cette situation, le promeneur ne commence pas par *réactiver* son souvenir d'un homme ou d'une statue, c'est-à-dire par le présenter *à sa conscience*, afin de l'examiner tel une image pour le comparer avec sa sensation présente. Je n'ai nul besoin de me ressouvenir consciemment d'avoir vu un homme (ni de ce que c'est qu'un homme) pour reconnaître que la silhouette que je perçois maintenant est celle d'un homme. Le souvenir (la sensation conservée) est bien présent, et il joue un rôle fondamental dans le processus de reconnaissance, mais il n'a pas à être réactivé de manière à devenir réminiscence consciente. Tout ce dont j'ai à me ressouvenir, c'est le nom « homme » ou « statue » auquel correspond le mouvement de conscience le plus semblable à ma sensation actuelle qui soit conservé par ma mémoire. C'est pourquoi le terme d' « ajustement » est plus correct que celui de « comparaison »—qui semble impliquer que la sensation actuelle et le souvenir sont tous deux présents de la même manière à la conscience, « côte à côte » en quelque sorte—pour désigner l'activité de l'âme qui confronte la sensation actuelle à des souvenirs afin d'établir entre eux des rapports d'identité et d'altérité.

Cette activité, Platon la nomme *dianoia* (cf. *Théétète*, 185 a4 sq., 195 d1 ; *Philèbe*, 38 e6–7 : διανοούμενος) ; et il la décrit comme un dialogue intérieur de l'âme avec elle-même, qui peut éventuellement s'extérioriser en étant porté à la parole[30]. La *doxa* corres-

[29] Cf. La Taille (1999a), pp. 101–102.

[30] Outre le présent passage du *Philèbe*, voir *Théétète*, 189 e4–190 a8 et *Sophiste*, 263 e3–264 b5. Ces trois textes font l'objet de Dixsaut (1996), étude remarquable qui examine les rapports entre cette définition de la pensée, le dialogue

pond au terme final de ce dialogue, à son arrêt et à sa fixation dans une détermination, symbolisée par l'action du scribe; elle devient *logos* quand elle est exprimée vocalement. Néanmoins, en toute rigueur, la *doxa* ne se confond pas avec ce que le scribe écrit dans nos âmes. Comme le note F. Teisserenc[31], le scribe se contente d'écrire des «choses vraies» (ἀληθῆ) ou des «choses fausses» (ψευδῆ), l'opinion vraie ou fausse correspondant plutôt à la conséquence de la présence de telles écritures en notre âme. Cette précision prend tout son sens lorsqu'on la rapporte à la distinction entre le δοξάζειν et le δοξαζόμενον: ce qu'écrit le scribe, c'est seulement le δοξαζόμενον, «ce qui est considéré», qui ne forme que l'un des deux pans du processus complet de la *doxa*—le seul pour lequel il puisse être question de vérité et de fausseté. Le fait que le scribe écrit garantit seulement qu'il y a δοξάζειν, et donc *doxa*, quelle que soit la vérité du contenu posé par cet acte. Si Socrate attribue cet acte à un scribe qui agit en quelque sorte «à notre insu», c'est peut-être parce qu'il passe le plus souvent inaperçu en tant que tel: lorsque nous considérons que ce qui nous apparaît au loin est un homme, nous ne nous concevons généralement pas comme les auteurs de cette considération; celle-ci est plutôt prise comme s'imposant en quelque sorte à nous «du dehors», de manière apparemment contraignante; elle ne nous apparaît pas de prime abord comme simplement *notre* considération, ce qui impliquerait que nous adoptions déjà une position réflexive à l'égard de l'acte de considérer en tant que tel. La considération initiale est bien «c'est un homme», non «je considère que c'est un homme»; le δοξάζειν n'est pas repris dans le δοξαζόμενον, et seul celui-ci apparaît à ma conscience comme le contenu considéré. Notons par ailleurs que la possibilité de l'erreur est ici simplement présupposée, elle n'est pas encore à proprement parler *expliquée*: elle ne le sera que lors de la discussion concernant les deux espèces de plaisirs faux suivantes, comme nous le verrons.

Mais ce n'est pas seulement la naissance de la *doxa* que décrit ce passage: c'est également le mécanisme de la *perception*, dont la *doxa* est l'une des composantes essentielles. Par «perception»,

---

en général, la *doxa* et la conception platonicienne de la philosophie comme dialectique.

[31] Teisserenc (1999), pp. 284–285.

terme qu'il convient de distinguer soigneusement de celui de « sensation »[32], nous entendons le processus qui correspond à ce que l'Étranger nomme dans le *Sophiste* (264 a4–b5) la φαντασία ou le φαίνεται, c'est-à-dire le « il m'apparaît », et qu'il définit comme la *doxa* qui se présente non pas par elle-même, mais par l'intermédiaire de la sensation, ou encore comme un mélange de sensation et de *doxa* (σύμμειξις αἰσθήσεως καὶ δόξης)[33]. En français, on peut employer le terme « perception » pour désigner ce processus lorsqu'il est envisagé d'un point de vue subjectif, et les termes « apparence » ou même « phénomène »—simple calque de l'expression τὸ φαινόμενον qui est généralement traitée comme équivalente aux deux précédentes—lorsqu'il est envisagé d'un point de vue objectif. L'apparence, le phénomène, se distingue fondamentalement de la simple sensation, puisqu'il suppose que celle-ci soit « mélangée », c'est-à-dire *structurée* par une *doxa*, qui correspond en quelque sorte à l'application d'un concept. À la différence de la simple sensation, qui en tant que telle est purement indéterminée[34], la perception est *déterminée* : elle est

[32] Il semble que la distinction terminologique ici opérée entre « sensation » et « perception » ne puisse être transposée dans les mêmes termes en anglais—raison pour laquelle dans Delcomminette (2003a), nous avons traduit αἴσθησις par « *perception* » (plutôt que « sensation » en français) et les trois termes φαντασία, φαίνεται et φαινόμενον par « *appearance* » (plutôt que respectivement « perception », « apparence » et « phénomène »). Conscient que cette divergence de traduction dans deux langues différentes risque d'obscurcir notre position, nous insistons sur le fait que c'est bien la même distinction conceptuelle qui est opérée dans les deux cas, bien qu'elle ait dû se soumettre aux exigences propres à chaque langue.

[33] En *Théétète*, 152 b12, est posée une identité entre φαίνεται et αἰσθάνεται, qui devient en 152 c1 identité entre φαντασία et αἴσθησις. Mais cette identification dérive de la position de Protagoras, et ne peut en aucun cas être attribuée à Platon lui-même : au contraire, le passage qui clôture la réfutation de la première définition de la science (184 b3–187 a9) montre qu'il y a dans toute perception quelque chose qui ne peut être attribué à la sensation, mais seulement à cet acte de la *dianoia* qu'est le δοξάζειν. S'il est vrai que les expressions φαντασία et φαίνεται n'apparaissent pas dans ce dernier passage, il n'en reste pas moins qu'il annonce clairement la définition de ces termes proposée par le *Sophiste*. C'est d'ailleurs l'un des traits essentiels de la structure du *Théétète* de différencier progressivement ce qui était tout d'abord confondu au début du dialogue : la sensation, l'apparence, la *doxa* et la science (cf. Frede (1987), p. 379).

[34] En plus de *Théétète*, 163 b1–c4 (texte cité à la note 185 du Chapitre II), cf. *République*, VII, 524 c3–4, où Socrate dit que la vue (ὄψις) voit le grand et le petit (μέγα… καὶ σμικρόν) comme quelque chose qui est non pas séparé en deux, mais confondu (οὐ κεχωρισμένον ἀλλὰ συγκεχυμένον τι)—ce qui, après la lecture du *Philèbe*, ne peut manquer d'être pris comme une allusion à l'*apeiron*,

perception *de ceci ou de cela*. Ce qui est perçu apparaît *comme* ceci ou cela, il est toujours pris *comme* quelque chose, et non simplement en lui-même. Dès lors, la perception est toujours perception d'un *objet* par un *sujet*, et en cela elle se distingue fondamentalement de la sensation, qui est un état antérieur à la distinction entre pôle objectif et pôle subjectif[35]. Or ce «comme» qui introduit pour la première fois la distinction entre sujet et objet n'est pas contenu dans la sensation brute, il trouve son origine dans l'activité du sujet percevant lui-même, à savoir dans la *doxa*, dans la *considération*: c'est *parce que je le considère* comme ceci ou comme cela qu'il *m'apparaît* comme tel—et ce, même si de prime abord et le plus souvent, je ne suis pas conscient de la part active que je joue dans ma perception, c'est-à-dire du δοξάζειν. Cela implique que si la *doxa* liée à la sensation devient autre, ma perception elle-même se transforme, et ce qui m'apparaissait naguère comme une statue m'apparaît désormais comme un homme[36]. Afin de rendre ce phénomène plus tangible, on peut penser aux figures ambiguës utilisées par certains psychologues pour manifester l'intervention de la signification dans la dynamique perceptive, dans lesquelles deux images différentes peuvent nous apparaître dans le même dessin, selon qu'on le considère par exemple comme représentant une vieille dame ou une jeune femme élégante: la sensation est la même dans les deux cas, mais la *perception* change au gré de la considération. C'est pourquoi il est possible de percevoir *successivement* les deux images dans le même dessin, mais pas *simultanément*, car cela impliquerait qu'on le considère *en même temps* de deux manières différentes.

Cette structure de la perception implique également que si ma *doxa* est fausse, si je me trompe en considérant que cette sil-

---

chaque contraire ne se définissant que par son opposition à son contraire et l'impliquant dès lors nécessairement.

[35] À cette distinction conceptuelle entre sujet et objet dans la perception, on serait tenté de faire correspondre la distinction terminologique entre φαντασία et φαίνεται. Il faut toutefois avouer qu'il est difficile d'appuyer cette distinction sur un quelconque passage des Dialogues, qui paraissent constamment traiter les deux termes comme équivalents.

[36] Nous verrons néanmoins lorsque nous étudierons la seconde espèce de plaisirs faux que certaines erreurs liées à la perception ne peuvent être corrigées aussi aisément, dans la mesure où elles sont liées à l'indétermination de la sensation elle-même.

houette qui se tient debout sous un arbre est une statue, alors *ma perception elle-même* est fausse : ce qui se tient debout sous cet arbre *m'apparaît faussement* comme une statue, je le *perçois* comme tel, mais je me trompe. À la différence de la sensation, qui en soi ne peut être ni vraie ni fausse parce qu'elle se situe en deçà de la question de l'être et du non-être (cf. *Théétète*, 186 c7–e6), la perception, en tant qu'elle inclut la *doxa* comme élément constitutif, peut être vraie ou fausse exactement dans la même mesure que celle-ci. Or une *doxa* peut être fausse en considérant des choses qui sont autres que celles qui sont (cf. *Sophiste*, 263 b7–8), ce qui signifie, lorsque ces choses sont des sensations, en leur appliquant des concepts qui ne leur sont pas adéquats. *Lorsqu'elle s'exprime au niveau de la* doxa *et de la perception, la vérité prend la forme d'une adéquation de la pensée à la chose*[37]. On comprend dès lors pourquoi la sensation demeure quant à elle en deçà de la question de la vérité : en effet, il ne peut y avoir adéquation ou absence d'adéquation que là où la polarité entre le sujet et l'objet est présente, et celle-ci n'apparaît qu'avec la perception. Mais bien entendu, cela ne signifie pas que la perception soit purement « objective » au sens où elle nous mettrait en rapport avec les choses elles-mêmes, dénuées de toute intervention du sujet : au contraire, les choses ne peuvent nous apparaître comme des objets que parce qu'elles sont *considérées* comme telles, et cette considération fait partie intégrante de la perception. Par conséquent, nous ne disposons d'aucun critère extérieur à notre expérience qui nous permette de jauger cette expérience et de confirmer ou d'infirmer la vérité de nos perceptions. Tel est d'ailleurs le problème de toute définition de la vérité comme adéquation : l'adéquation doit se jouer entre un sujet et un objet, mais le sujet n'est pas neutre, il ne se contente pas de recevoir passivement l'objet—sans quoi l'erreur serait impossible—, mais il le détermine toujours d'une certaine manière, sans disposer d'un point de vue de survol qui lui permettrait d'évaluer l'éventuelle déformation qu'il lui fait subir. Dans ces conditions, si certaines perceptions sont plus assurées que d'autres et paraissent « incontestables », c'est seulement parce qu'elles s'accordent avec d'autres perceptions de la même

[37] Insistons toutefois sur le fait que cela ne fait pas de l'adéquation l'essence de la vérité, mais seulement la forme sous laquelle la vérité se manifeste au niveau de la *doxa* et des processus qui en dépendent.

chose par une même conscience qui se produisent à différents moments et sous différents rapports, ou avec les perceptions de cette chose par d'autres consciences. On comprend dès lors que la vérité de la *doxa* et, partant, de la perception, est trop précaire pour satisfaire l'exigence de vérité qui est en nous, et que si une science doit être possible, elle doit nécessairement être cherchée « ailleurs », « au-delà » de l'expérience sensible, dans un lieu où la vérité se déploie sous une autre forme que l'adéquation de la pensée à la chose. La *doxa*, même vraie, demeurera toujours radicalement distincte de la science, car elle ne pourra jamais donner le *logos* de ce qu'elle affirme.

On voit combien il est essentiel de ne pas confondre la sensation et la perception. Pourtant, si *en droit* la sensation peut toujours être distinguée de la perception proprement dite, *de fait* elle est toujours déjà structurée en une perception. Comme y insiste par deux fois le *Timée* (28 a2–4, 52 a4–7), c'est au moyen du complexe de sensation et de *doxa* que nous avons accès au monde sensible qui nous entoure, et non simplement au moyen de la sensation brute, qui en tant que telle est purement indéterminée et ne peut en aucun cas nous présenter un objet au sens propre du terme. D'ailleurs, c'est bien la *doxa* et non la simple sensation qui est désignée comme mode d'appréhension du devenir sensible dans la ligne de la *République* (VII, 533 e7–534 a3). Enfin, le *Théétète*, dans un passage d'une importance capitale (184 b3–187 a9), montre comment, dans toute perception sensible, les déterminations les plus fondamentales telles que l'être, le même et l'autre, l'unité et le nombre, la ressemblance et la dissemblance, etc.—déterminations qui sont communes à tous les sensibles qu'Aristote nommera plus tard les « sensibles propres », et que l'on peut pour cette raison nommer des « communs » (cf. τὸ κοινόν, 185 b8, c4–5), à condition de ne pas confondre ceux-ci avec les sensibles communs d'Aristote[38]—, ne peuvent provenir de l'un quelconque des « organes » des sens

[38] Chez Aristote, les sensibles communs sont des sensibles qui intéressent plusieurs sens (en particulier la vue et le toucher), comme par exemple le mouvement, le repos, la figure, le nombre et la grandeur (voir surtout *De Anima*, II, 6, 418 a9–20 ; III, 1, 425 a14–b11 ; *De Sensu*, 4, 442 b4–23), tandis que les « communs » du *Théétète* sont des déterminations communes à tous les sensibles, même aux différents sensibles propres (cf. les remarques judicieuses de Burnyeat (1990), pp. 56–57).

ni de tous ensemble, mais seulement de la *dianoia*, dont l'acte se nomme δοξάζειν. On ne s'étonnera donc pas que dans l'exemple du promeneur cité par Socrate dans le *Philèbe*, la silhouette qui apparaît sous un arbre est déjà un *phénomène* (cf. φανταζόμενον, 38 d1 ; φαντασθέντα, d2) et non une simple sensation. D'emblée, elle est au moins saisie comme *étant*, et comme étant *une*; bien plus, elle est perçue comme *silhouette*, ce qui implique déjà un certain degré de détermination qui ne peut être l'œuvre que d'une *doxa*, d'une considération qui l'envisage comme telle[39]. Mais dans ce cas, l'activité de la *dianoia* reste inconsciente, de sorte que c'est *immédiatement* que nous percevons cette silhouette comme silhouette : le δοξάζειν a lieu pour ainsi dire à notre insu, « automatiquement », la *doxa* semble s'imposer à nous sans que nous y ayons le moins du monde contribué. C'est seulement lorsqu'il y a hésitation, lorsque la perception immédiate n'est pas encore suffisamment déterminée, que le travail de la *dianoia*, ce dialogue intérieur de l'âme avec elle-même qui confronte la sensation aux souvenirs, se manifeste explicitement—raison pour laquelle Socrate a choisi une situation de ce type pour illustrer le processus. En revanche, le plus souvent, nous percevons d'emblée un homme comme homme, sans avoir besoin de nous interroger à ce sujet. Mais puisque dans le premier cas, c'est une *doxa* qui nous permet de percevoir ce qui nous apparaît comme un homme, nous sommes obligés de supposer qu'il en va de même dans le second cas, de sorte que nous devons admettre qu'une *doxa* est en réalité à l'œuvre dans *toute* perception, y compris dans la perception initiale et relativement indéterminée de la silhouette sous cet arbre. Il faut en conclure que la différence entre la perception de ce qui nous apparaît sous cet arbre comme silhouette et sa perception comme homme ou comme statue est une différence non pas entre sensation et perception, ni entre sensation et *doxa*, mais entre une perception relativement indéterminée et une perception relativement déterminée. Ce degré de détermination correspond à la part de la *doxa* dans la perception, plus ou moins importante en fonction des différentes données du contexte de cette perception, mais néanmoins tou-

[39] En ceci, nous nous opposons à Rosen (1999), p. 253, selon qui la perception immédiate du promeneur correspondrait à l'appréhension non structurée d'une forme.

jours déjà présente dès qu'il y a perception au sens propre du terme[40].

Mais n'y a-t-il pas une différence entre la *doxa* qui fait usage de déterminations aussi fondamentales que l'être, l'unité, le même et l'autre, et une *doxa* qui concerne des concepts tels que « silhouette », « homme » ou « statue » ? Sans doute, mais Platon ne les distingue qu'en tant que les déterminations du premier groupe sont plus fondamentales que celles du second. On peut néanmoins aller plus loin, et comprendre que ces déterminations secondes dérivent de l'application des premières. C'est en confrontant des sensations déjà individualisées et déjà stabilisées à des souvenirs, en examinant les relations de ressemblance et de dissemblance qu'ils entretiennent les uns avec les autres, leur identité et leur altérité, que l'on peut non seulement appliquer tel concept à telle sensation, mais également *former de nouveaux concepts*, c'est-à-dire des déterminations plus précises, dans la mesure où la détermination est toujours fonction de la différenciation selon Platon[41]. Ainsi, c'est d'abord en confrontant

[40] Il convient néanmoins de distinguer cet acte de l'âme qu'est le δοξάζειν de la simple *conscience* liée à la sensation (*contra* notamment Burnyeat (1990), pp. 62–63) : en effet, alors que la seconde fait partie intégrante de la sensation, comme nous l'avons vu plus haut, le premier est ce qui structure cette sensation en perception. En ce sens, il ne semble pas que ce soit l'application du concept à la sensation qui rende celle-ci consciente selon Platon : en droit, la sensation peut déjà être consciente par elle-même, indépendamment de toute structuration au moyen de concepts, même si *de facto*, toute sensation consciente est déjà structurée en une perception. Cette conscience de la sensation ne peut être déjà discursive par elle-même : elle correspond à la simple « présence » de la sensation à la conscience, indépendamment de sa considération *comme* ceci ou cela. Sur ce point, nous nous séparons de Kanayama (1987), pp. 43–51, qui considère au contraire que la sensation (qu'il nomme en anglais « *perception* ») contient déjà *de manière implicite* un jugement, sans quoi elle ne pourrait être consciente. Nous ne pensons pas pour notre part que le rôle de la *doxa* se limite à *expliciter* ce qui est déjà contenu dans la sensation de manière implicite. Notons que si notre interprétation est correcte, elle permet de mettre au jour une différence fondamentale entre Platon et Kant, qui écrit au contraire : « Toutes les intuitions sensibles sont soumises aux catégories, *comme aux conditions qui permettent seules d'en rassembler le divers dans une conscience* » (*Critique de la raison pure*, Titre du § 20 de la seconde édition, dans Kant (1980–1986), T. I, p. 860 ; nous soulignons).

[41] Sur ce point, nous ne pouvons suivre Cooper (1970), pp. 362–365, qui, après avoir proposé une interprétation similaire à celle-ci, la refuse finalement. Selon lui, Socrate limiterait aux « communs » l'application par la *dianoia* de concepts aux sensations, à l'exclusion des concepts tels que « couleur » ou « rouge », qui dériveraient quant à eux immédiatement de la sensation. Pour appuyer cette conclusion, l'auteur se fonde sur des passages tels que *Théétète*,

les sensibles propres de chacun des sens que l'on pourra établir les concepts les plus généraux tels que « couleur », « son », etc. ; et c'est en confrontant par la suite chaque sensation de couleur avec toutes les autres que l'on aboutira à des distinctions de plus en plus précises au sein de ce concept. Ce processus de confrontation des sensations en vue d'aboutir à la formation de concepts, qui contraste avec la capacité qu'ont par nature (φύσει) hommes et bêtes d'avoir des sensations, Platon l'attribue explicitement à l'*éducation* (παιδεία : cf. *Théétète*, 186 b11–c5). L'éducation, comprise dans son sens fort, a pour rôle d'instituer en nous les concepts au travers desquels nous pourrons percevoir le monde qui nous entoure, tant et si bien que l'habitude nous rendra progressivement leur application inconsciente, de sorte que la plupart des objets de notre perception se donneront d'emblée à nous comme déjà structurés, *comme si* nous les recevions passivement de l'extérieur avec toutes leurs déterminations.

Cependant, ces concepts acquis par l'éducation peuvent parfois être erronés, avec pour conséquence de fausser la perception elle-même[42]. Pour que nos concepts soient vrais, il faut qu'ils aient été institués par la dialectique—par la méthode divine décrite dans la première partie du dialogue. Nous avons vu en effet que

---

185 b9–c3 et 185 e6–7, où Socrate dit que c'est au moyen des sens et non de la *dianoia* que nous pouvons déterminer que quelque chose est salé ou non salé, et autres observations semblables. Mais ces affirmations nous semblent seulement signifier que ce sont les sens qui nous mettent en relation avec la *qualité* de salinité ou de non-salinité elle-même, sans que cela implique que cette mise en relation soit suffisante pour que la salinité soit considérée *comme telle* : aucun concept n'entre encore en jeu dans cette mise en relation, c'est seulement avec la *doxa* que l'application d'un concept peut avoir lieu. Comme le dit Socrate, ce que l'âme *sent* par l'intermédiaire des organes des sens, c'est *la sécheresse du sec* et *la mollesse du mou* (τοῦ… σκληροῦ τὴν σκληρότητα… καὶ τοῦ μαλακοῦ τὴν μαλακότητα, 186 b2–4). Cf. Frede (1987), p. 382 : « Nous percevons [dans notre terminologie française : nous sentons] la couleur rouge, nous ne percevons [sentons] pas, au sens strict, que A est rouge ». Voir également Kanayama (1987), pp. 41–42, qui observe pertinemment que le fait de décider que la couleur sentie est rouge implique *déjà* un « commun », puisque le verbe « être » est utilisé dans la considération. D'ailleurs, le présent passage du *Philèbe* montre clairement que le dialogue intérieur de l'âme avec elle-même peut avoir lieu non seulement par rapport aux « communs », mais également par rapport aux concepts « empiriques »—et dès lors, il n'y a aucune raison de le refuser dans le cas des concepts correspondant à ce qu'Aristote nommera les « sensibles propres », tels la couleur ou le son.

[42] Nous verrons toute l'importance de cette remarque lorsque nous étudierons la troisième espèce de plaisirs faux.

cette méthode avait également des implications décisives sur la perception : le musicien ne perçoit pas un intervalle de la même manière que l'ignorant en la matière, car lui seul perçoit cet intervalle comme intervalle, tandis que le second en reste au niveau de la sensation indéterminée du grave et de l'aigu (toutefois au moins déterminée en ceci que le son est considéré comme *étant*). De même, lorsque nous entendons quelqu'un s'exprimer en une langue que nous ne connaissons pas, nous ne percevons pas les lettres ni les mots comme tels, mais seulement les modifications indéterminées de la voix dans l'ordre de l'aigu et du grave (cf. *Théétète*, 163 b1–c4). Nouvelle preuve que la perception inclut toujours un moment de *doxa*, qui, en tant qu'il correspond à la structuration de la sensation au moyen d'un concept, suppose la formation soit antérieure soit actuelle de ce concept, formation dont la dialectique est l'instrument le plus sûr. On le voit, loin d'impliquer la moindre contradiction avec la description de la méthode divine, comme l'écrit O. Letwin[43], le présent passage s'y articule parfaitement et manifeste à nouveau l'extraordinaire cohérence du dialogue. Bien plus, il annonce déjà la manière dont toute cette enquête sur le plaisir nous mènera progressivement vers la science, pour culminer dans cette science suprême qu'est la dialectique, faîte de toutes nos connaissances et de notre existence en général.

Tout ceci doit également nous rendre manifeste que le problème de la participation du sensible à l'intelligible ne peut être envisagé indépendamment du sujet percevant. La participation d'une chose sensible à l'intelligible ne peut nous être révélée par la simple sensation, sans que nous jouions un quelconque rôle actif dans ce processus. De fait, comment nos sens pourraient-ils nous donner autre chose que des sensations ? Et comment la sensation pourrait-elle contenir en elle-même la marque de sa participation à l'intelligible ? Sous quelle forme ? Sous forme sensible ? Mais comment cela pourrait-t-il avoir le moindre sens ? Même si l'on suppose que les choses sensibles participent par elles-mêmes à l'intelligible (en tant qu'elles ont été organisées par un démiurge divin ou par un artisan humain) et sont dès lors parfaitement déterminées en elles-mêmes, il n'en reste pas

[43] Letwin (1981), pp. 197–199.

moins qu'elles ne peuvent nous affecter qu'à titre de *sensations.* Mais s'il y a dans nos perceptions plus que de simples sensations, par exemple des déterminations aussi fondamentales que l'être ou l'unité, qui seules peuvent garantir la stabilité de la sensation et donc la possibilité de la participation, il faut attribuer ce supplément à la *dianoia,* et plus précisément à son acte qu'est le δοξάζειν, conformément à l'enseignement du *Théétète.* Certes, cette activité n'est pas arbitraire : elle s'appuie sur la sensation et doit nécessairement respecter ses exigences propres pour la déterminer. C'est pourquoi, nous le verrons, certaines sensations peuvent subir une détermination plus ou moins importante, en tant qu'elles émanent d'objets qui sont eux-mêmes les produits d'une intelligence déterminante plus ou moins efficace. Mais c'est seulement grâce à la *doxa,* donc grâce à une activité de notre âme, que nous pouvons percevoir la participation d'une chose sensible à l'intelligible. Précisons toutefois que cela ne signifie nullement que toute application d'un concept à une sensation, c'est-à-dire toute perception, implique la participation du phénomène ainsi obtenu à l'intelligible, car encore faut-il que ce concept soit conforme à l'Idée à laquelle il est censé correspondre, ce qui ne peut être le cas que s'il a été institué par la dialectique—nouvelle preuve du fait qu'il ne faut pas confondre les Idées platoniciennes avec ces concepts, ni d'ailleurs avec quelque type de concept que ce soit.

Mais revenons à présent à l'examen de la première espèce de plaisirs faux, en commençant par effectuer un pas supplémentaire par rapport à l'analyse précédente.

2. *L'imagination*

En effet, Socrate présente maintenant le travail d'un autre artisan, présent en nos âmes « en même temps » (ἐν τῷ τότε χρόνῳ, 39 b4) que l'écrivain, mais qui agit cependant (au moins logiquement) « après » lui : « un peintre (ζωγράφον) qui, après le scribe (μετὰ τὸν γραμματιστήν), dessine en notre âme des copies (εἰκόνας) de ce qui est dit » (39 b6–7)[44]. Celui-ci intervient « lorsque, ayant séparé

[44] Poste (1860), p. 69, n. *ad loc.*, rapproche cette affirmation de celle d'Aristote selon laquelle il n'y a pas de pensée sans image (voir par exemple *De Anima*, I, 1, 403 a8–9 ; III, 7, 431 a16–17 ; 8, 432 a8–9 ; *De Memoria*, 1, 449 b30–450 a5). Ce rapprochement est sans doute justifié dans une certaine mesure, à condition de ne pas oublier que l'activité pure de l'intelligence, c'est-à-dire la

(ἀπαγαγών)[45] de la vue ou de quelque autre sensation ce qui est considéré et dit alors, on voit d'une certaine manière (πως) en soi-même des copies de ce qui a été considéré et dit» (39 b9–c1). Dans ces conditions, «les copies des *doxai* et des *logoi* vrais seront vraies, mais celles des faux seront fausses» (39 c4–5).

C'est bien le fonctionnement de l'*imagination* que décrit ici Socrate, c'est-à-dire le processus de fabrication d' «images» dans la conscience. Néanmoins, il convient de remarquer que ces images ne doivent pas être comprises en un sens exclusivement visuel: Socrate précise bien que ce processus a lieu pour les diverses espèces de sensations, et il n'y a aucune raison de penser que l'image d'un son soit de nature visuelle. Bien plus, nous verrons tout ce qui distingue les «images» dont il s'agit ici d' «images mentales», si l'on entend par cette expression des sortes de représentations «photographiques» du perçu qui se trouveraient en nous comme des «objets» que nous pourrions pour ainsi dire contempler du dehors. La figure du peintre doit donc elle-même être comprise en un sens métaphorique, tout comme celle du scribe précédemment; et ici encore, elle suggère avant tout que ce processus de fabrication des images se déroule le plus souvent «à notre insu», sans que nous nous envisagions nous-mêmes comme ses instigateurs.

Afin de comprendre de quoi il est ici question, notons d'emblée qu'il ne s'agit pas de n'importe quelle espèce d'images, mais de *copies* (εἰκόνες). Il est vrai qu'un peu plus loin, Socrate les désignera par le terme φαντάσματα (40 a9), que l'on traduit généralement par «simulacres», mais que nous proposons de rendre par le simple calque «phantasmes», afin de conserver sa parenté avec le «phénomène» (φαινόμενον)[46]. La distinc-

---

dialectique, n'utilise quant à elle aucune image selon Platon (cf. *République*, VI, 510 b7–8).

[45] D'après Liddell et Scott (1996), p. 174, *s.v.*, V.2, ce terme aurait plutôt ici le sens de «recevoir». Il faudrait donc comprendre: «ayant reçu de la vue ou de quelque autre sensation ce qui est considéré et dit alors…». Mais on ne comprend pas très bien ce qui justifie ce sens spécial (c'est l'unique occurrence de ce terme avec cette signification citée par le dictionnaire) dans le contexte actuel: ce qui est «reçu» dans la perception, ce n'est certainement pas la *doxa* ni le *logos*, mais seulement la sensation. Il nous semble donc préférable de conserver à ce terme son sens habituel, d'autant plus que celui-ci cadre particulièrement bien avec le processus en question.

[46] Il convient toutefois de ne pas confondre le «phantasme» au sens plato-

tion établie par le *Sophiste* (235 c9–236 c8) entre l'art de copier (εἰκαστική) comme ce qui reproduit les déterminations réelles (οὖσαι) du modèle et l'art du phantasme (φανταστική) comme ce qui se soumet aux apparences et ne reproduit que les déterminations apparentes (δοξούσαι) aurait-elle été oubliée ? Cette conclusion ne s'impose nullement, si l'on comprend que l'image produite par le peintre peut être considérée comme une copie ou comme un simulacre selon le modèle auquel on la rapporte. Lorsqu'elle est appelée « copie », c'est en tant qu'elle reproduit la *doxa* ou le *logos* consigné dans l'âme par l'écrivain. Il est particulièrement important qu'aucune distorsion ne puisse se glisser à ce niveau entre le modèle et son image, puisque c'est à cette condition seulement que l'image peut être dite vraie ou fausse *dans la mesure même* où la *doxa* est vraie ou fausse. L'image est la parfaite copie de la *doxa* qu'elle ne fait qu'illustrer en lui donnant une consistance quasi sensible. En revanche, lorsque Socrate qualifie cette image de phantasme, c'est par référence à *la chose même* à laquelle elle est censée correspondre, et non à la *doxa* ou au *logos* qu'elle illustre. Il rend cela très clair en déclarant que les plaisirs faux dont il va être question et dont nous verrons en quel sens ils peuvent être assimilés à de telles images sont « imités des vrais de manière très ridicule » (μεμιμημέναι… τὰς ἀληθεῖς ἐπὶ τὰ γελοιότερα, 40 c5–6). Si ces plaisirs sont des phantasmes et non des copies, c'est en tant qu'ils imitent les plaisirs vrais, et non les *doxai* ou les *logoi* écrits dans l'âme par le scribe. Il faut donc comprendre que c'est dans son rapport à la chose même qu'elle est censée représenter que l' « image mentale » peut être appelée un phantasme. En effet, ce qu'elle reproduit ne peut être que l'*apparence* de la chose et non la chose dans sa réalité, puisque la *doxa* qu'elle illustre avec une parfaite fidélité est la *doxa* constitutive du phénomène. L'image est une copie en ce qu'elle reproduit parfaitement la *doxa* ou le *logos* qu'elle illustre,

---

nicien avec le « fantasme » de type psychanalytique, qui n'en constitue qu'une variété parmi d'autres. Le fait que la langue française admette deux orthographes pour ce terme nous permet de marquer cette distinction au niveau de l'écriture, en réservant l'ancienne orthographe « phantasme » au φάντασμα platonicien—la forme « fantasme » étant la plus couramment utilisée par les psychanalystes en français. Nous nous permettrons néanmoins une légère entorse à l'usage en employant également cette orthographe pour le verbe « phantasmer ».

mais dans la mesure où cette *doxa* ou ce *logos* est la *doxa* ou le *logos* responsable du fait que la chose perçue apparaît comme ceci ou comme cela, elle ne fait que reproduire les apparences, pas la réalité de ce qui apparaît, et en ce sens elle n'est qu'un phantasme. Bien plus, lorsque la *doxa* est fausse, l'image considérée comme phantasme doit elle aussi être dite fausse, et elle mérite alors à bon droit d'être qualifiée de « ridicule ». La fausseté du phantasme dérive donc de celle de la *doxa* et a la même nature qu'elle, à savoir l'inadéquation à ce qui est phantasmé. Par ailleurs, il convient de noter que cette fausseté est *intrinsèque* au phantasme lui-même, puisque la *doxa* en est un moment constitutif: le phantasme n'a aucune indépendance par rapport à la *doxa*, il n'en est pas un simple « épiphénomène » dont la nature ne varierait pas en fonction de celle-ci, puisqu'au contraire il se contente de l'illustrer et ne peut être pensé séparément d'elle. La fausseté (ou la vérité) l'affecte donc de manière interne, non en tant qu'il est un phantasme, mais en tant qu'il repose sur une *doxa* fausse (ou vraie).

Le lien entre le φάντασμα et la φαντασία, entre le phantasme et le phénomène, est donc très ténu. Mais tandis que le second terme désigne l'apparence en tant qu'apparence de ce qui apparaît, en tant que phénomène *de* quelque chose, bref en tant qu'attachée à un support, le premier renvoie plutôt à une sorte d' « autonomisation » de l'apparence et à sa « réification »: le phantasme n'est plus l'apparence de quelque chose, il est l'apparence devenue chose[47]. Il est certes une image de la chose qui m'apparaît, mais précisément il ne reproduit pas la chose elle-même, mais seulement son apparence, comme si la chose s'épuisait en elle[48]. Pour reprendre l'exemple du promeneur,

[47] Cette distinction entre φαντασία et φάντασμα nous semble avoir été montrée de manière convaincante par Collette (2006). Il faut néanmoins avouer qu'elle ne recouvre pas toujours exactement la distinction terminologique entre φαντασία et φάντασμα, comme on le voit par exemple en *République*, X, 598 b3, où les trois termes φαινόμενον, φαίνεται et φάντασμα sont placés sur le même plan, celui de l'apparence de la chose. On peut toutefois admettre que la distinction déjà établie dans la *République* entre l'apparence et la reproduction de cette apparence a au moins tendance à se fixer dans cette terminologie dans le *Sophiste*.

[48] Bien entendu, lorsque le phantasme devient lui-même une chose (par exemple une peinture), celle-ci doit être distinguée de son propre apparaître. Mais on se situe alors à un autre niveau, et cela n'empêche nullement cette peinture de se réduire à l'apparence *de la chose représentée*.

l'image de l'homme ou de la statue produite intérieurement par le peintre ne se donne plus comme apparence de ce qui m'apparaît, mais comme une image indépendante, pouvant être considérée en elle-même—et qui, de plus, si elle est d'emblée comprise comme image, l'est le plus souvent comme image *de la chose elle-même*, alors qu'elle n'est que la reproduction de la manière dont celle-ci lui est apparue dans la perception, raison pour laquelle elle peut être aussi fausse que cette dernière.

Or cette réification de l'apparence implique sa transformation profonde. En effet, nous avons vu que le phénomène était un mélange de sensation et de *doxa*. Cela ne peut plus être le cas du phantasme, puisqu'il ne survient que lorsque la *doxa* est séparée de la sensation. La fonction du peintre est de produire un *substitut* de la sensation qui s'allie à la *doxa* pour former le phantasme. Or ce substitut se distingue essentiellement de la sensation réelle sous au moins deux rapports. Premièrement, il est clair qu'il ne peut s'agir d'un mouvement à la fois corporel et psychique, mais seulement d'un mouvement psychique : si la production de cette image devient nécessaire, c'est précisément parce que je ne suis plus en contact avec le corps ou la modification corporelle qui a suscité ma sensation. C'est la conscience elle-même qui, comme elle le faisait déjà dans la réminiscence, ré-effectue par elle-même et en elle-même le mouvement correspondant à la part psychique de la sensation. Il s'agit donc de ce que nous pouvons nommer une « quasi-sensation », proche de celle que nous avons rencontrée lorsque nous étudions le souvenir, sinon que celle-ci n'est plus conservée par la mémoire et réactivée par la réminiscence, mais *produite* conformément à une *doxa*. Deuxièmement, en ce qu'elle se contente de copier exactement le contenu de la *doxa* ou du *logos*, cette image est nécessairement beaucoup moins riche que le phénomène saisi dans la perception. En effet, celui-ci, en tant que mélange de sensation et de *doxa*, renferme en lui-même l'indétermination de la sensation, ce qui rend possible non seulement l'hésitation, mais également la correction d'une *doxa* fausse par l'examen plus approfondi de ce qui se donne dans la perception. Au contraire, c'est par l'intermédiaire de la *doxa* ou du *logos* que l'imagination reproduit ce qui m'est apparu, c'est-à-dire par l'intermédiaire de ce qui est *déterminé* dans la perception, de sorte que le phantasme ne peut contenir la moindre indétermination

en deçà du seuil constitué par cette *doxa*[49]. On rétorquera que le promeneur peut très bien continuer à s'interroger sur ce qu'il a perçu sous cet arbre longtemps après en avoir perdu la sensation et aboutir à une *doxa* en l'absence de cette sensation (cf. 38 e7). Certes, mais précisément, le phantasme qu'il examine alors en son âme n'est pas encore le phantasme d'une statue ou d'un homme, mais seulement le phantasme de la silhouette relativement indéterminée qu'il a perçue tout d'abord ; en tant que tel, ce phantasme laisse une grande marge à la détermination ultérieure, de sorte que le promeneur pourra décréter bien plus tard que ce qu'il a perçu était en réalité un homme ou une statue ; néanmoins, en tant que ce phantasme est copie d'une *doxa*, et suppose donc une perception déjà déterminée pour une part, il n'autorise le jeu de la détermination plus précise qu'au-delà d'un certain seuil sous lequel il est impossible de revenir : reste incontestable que ce que j'ai perçu était une silhouette de telle forme et de telle couleur, qui se trouvait sous cet arbre, contre ce rocher, etc. Au contraire, si la *doxa* illustrée par le peintre est celle qui m'a fait percevoir une statue, il n'est plus possible de se fonder sur cette image pour corriger la *doxa* qu'elle est précisément censée illustrer et dire qu'il s'agissait plutôt d'un homme. Et même si je revenais effectivement plus tard sur cette *doxa*, ce serait en me fondant sur la copie d'une *doxa* plus indéterminée (par exemple, de la considération initiale de ce qui m'apparaît comme silhouette), non sur celle qui m'a fait y reconnaître une statue.

Ces restrictions étant faites, il n'en reste pas moins que le phantasme produit par l'imagination peut être décrit comme un « quasi-phénomène », dans la mesure où il consiste en un mélange de la *doxa* constitutive du phénomène originel et d'une quasi-sensation qui pallie l'absence de sensation actuelle. C'est en ce sens qu'il est l' « image » du phénomène. Néanmoins, nous avons vu que le phénomène n'était que le pôle objectif d'une expérience dont le pôle subjectif était la perception. En tant qu'image de cette expérience, le phantasme comprend lui aussi un pôle subjectif qui est l' « image » de cette perception, et qui correspond au sujet phantasmé qui a la « quasi-perception »

[49] Sur ce point, nous rejoignons Teisserenc (1999), p. 287.

de ce « quasi-phénomène ». Ce sujet phantasmé ne doit pas être confondu avec le sujet phantasmant, c'est-à-dire le sujet qui phantasme dans le présent de l'expérience actuelle : il correspond bien plutôt au sujet qui, *dans le phantasme lui-même*, fait l'expérience de ce qui est phantasmé. Par exemple, tout comme la perception d'une statue n'a de sens qu'en relation avec le sujet à qui apparaît cette statue, le phantasme de la perception d'une statue n'a de sens qu'en relation avec le phantasme de celui à qui apparaît cette statue. C'est à ce sujet phantasmé, et non à un sujet qui se situerait « hors » de l'expérience phantasmante, qu'apparaît ce qui est phantasmé. Cela signifie que le phantasme n'est pas seulement une « image mentale » qui serait en nous comme une peinture réelle que nous pourrions contempler « du dehors » : il n'a d'existence que dans sa relation au sujet phantasmé qui perçoit ce qui est phantasmé, et le sujet phantasmant ne peut le percevoir qu'en s'identifiant momentanément à lui. Certes, le sujet phantasmé n'apparaît pas nécessairement thématiquement dans le phantasme, pas plus que le sujet percevant n'apparaît nécessairement thématiquement dans la perception—le plus souvent, nous percevons simplement la statue qui se présente dans l'expérience sans nous concevoir nous-mêmes comme percevant cette statue. Néanmoins, même dans ce cas, il reste un moment constitutif essentiel de l'expérience, qui signifie que le sujet est toujours nécessairement impliqué dans cette expérience. Simplement, dans le cas du phantasme, cette expérience n'est qu'une « image » de l'expérience perceptive actuelle, et le sujet percevant n'y est lui-même présent qu'en tant qu' « image », ce qui signifie non pas qu'il apparaîtrait lui-même dans ce quasi-phénomène qu'est le phantasme (auquel cas il ne constituerait plus le pôle subjectif, mais le pôle objectif de cette expérience), mais qu'à la différence de celle du sujet actuellement percevant, son expérience est un mouvement purement *psychique*, dont toute composante corporelle est absente. Nous verrons dans la section suivante que cette conception de l'image produite par l'imagination est confirmée par la discussion sur les plaisirs faux et s'avère absolument déterminante pour comprendre le processus de leur fabrication.

Socrate ajoute une précision capitale pour la suite : l'action du peintre, il est nécessaire que nous la subissions non seulement à propos de ce qui est et de ce qui est advenu, mais éga-

lement de ce qui est à venir (39 c10–12)[50]. Bref, l'activité de l'imagination accompagne les *doxai* relatives aux trois dimensions temporelles—et en particulier au futur, qui nous intéressera surtout dans la suite. Ce n'est possible que dans la mesure où elle est un mouvement purement psychique, à la différence de la sensation qui, en tant que mouvement indivisiblement corporel et psychique, ne peut avoir lieu que relativement au présent. Or conformément à ce que nous venons de voir, de telles images seront fausses si la *doxa* qu'elles illustrent est elle-même fausse. Mais en quoi consiste cette fausseté ? Pour le présent, elle signifie que ce qui nous apparaît comme une statue et est reproduit comme tel n'est pas, en réalité, une statue, mais un homme : le phantasme est faux parce que l'apparence elle-même est fausse, non parce qu'il est distorsion de cette apparence. Qu'en est-il pour le passé et l'avenir ? On pourrait penser que la fausseté du phantasme qui les représente devrait également dériver de celle du phénomène, c'est-à-dire, pour le passé, du fait que ce qui nous est apparu comme statue n'était pas une statue, et, pour l'avenir, du fait que ce qui nous apparaîtra comme statue ne sera pas une statue. Dans ce cas, nous nous ressouviendrions ou nous anticiperions bien l'apparence telle qu'elle nous serait apparue ou telle qu'elle nous apparaîtrait, mais simplement cette apparence serait fausse. La *doxa* fausse qui donnerait naissance au phantasme faux correspondrait dans ce cas à la *doxa* passée ou à venir constitutive de la perception en question. Cependant, une telle interprétation ne permet pas de conférer la moindre spécificité aux phantasmes représentant le passé ou l'avenir par rapport à ceux représentant le présent, ni partant aux erreurs qu'ils peuvent susciter. Or il est

[50] Cela vaut-il également pour l'action du scribe ? Certes, du moins aussi longtemps que l'on considère cette figure dans sa simple *fonction*. Néanmoins, il ne semble pas que cette fonction soit nécessairement le fait du même agent lorsqu'il s'agit de perception et lorsqu'il s'agit de *doxai* relatives au passé ou à l'avenir (malgré les explications ingénieuses de Teisserenc (1999), p. 288). Toute *doxa* n'est pas *doxa* perceptive : le *Sophiste* distingue la *doxa* qui se présente par l'intermédiaire de la sensation (δι' αἰσθήσεως), dont le résultat est le phénomène, de la *doxa* qui se présente « par elle-même » (καθ' αὑτήν) (264 a4–6). Il paraît clair que de nombreuses *doxai* relatives au passé et à l'avenir (de même qu'au présent, d'ailleurs) relèvent de cette seconde espèce et ne dérivent pas d'une confrontation de sensations et de souvenirs, mais, par exemple, de la persuasion opérée par un agent extérieur. Il ne semble donc pas qu'il faille généraliser le modèle perceptif au niveau de la genèse de la *doxa*—ni dès lors de celle du *logos*, contrairement à ce que fait Casertano (1999), pp. 416–419.

clair qu'à l'égard du passé ou de l'avenir, un autre type d'erreur est possible : je peux me tromper en pensant que j'ai perçu ou que je percevrai une statue, non seulement parce que ce que j'ai perçu ou percevrai comme statue n'en était ou n'en sera pas une, mais aussi et surtout parce que je peux croire *maintenant* que j'ai perçu ou que je percevrai une statue, alors qu'en réalité j'ai perçu ou je percevrai un homme, ou une vache, ou rien du tout. Dans ce cas, l'erreur ne touche pas la *doxa* constitutive de la perception passée ou à venir, mais la *doxa présente* relative à ce qui est apparu ou à ce qui apparaîtra[51] ; et c'est cette *doxa* qui, illustrée par une quasi-sensation, donne lieu à un phantasme qui peut être vrai ou faux exactement dans la même mesure qu'elle. Que ce second type de *doxa* relative au passé et à l'avenir soit le seul pertinent dans le contexte actuel, Socrate le confirme en donnant comme exemple de phantasme concernant l'avenir le plaisir d'anticipation (39 d1–5), et en rappelant que celui-ci découle de l'espoir (39 e4–6), qui est un *logos* (40 a6–8)—ou une *doxa* s'il demeure inexprimé. La *doxa* dont découle ce phantasme qu'est le plaisir d'anticipation est l'espoir. Or il est clair que l'espoir est une *doxa présente* au sujet de l'avenir, et que s'il peut se révéler faux, c'est au sens où ce qu'il anticipe comme devant apparaître n'apparaîtra pas, ou du moins pas tel qu'il l'anticipe, et non au sens où il apparaîtra bien tel, mais sera une apparence fausse. Il doit donc en aller de même pour la *doxa* dont découle le phantasme faux de passé, qui ne peut être ici qu'une *doxa présente* qui se trompe à propos du passé et est illustrée *après coup* par une quasi-sensation qui en fait un phantasme faux de passé[52]. Nous allons voir que ces précisions s'avèrent cruciales pour comprendre en quoi consiste la fausseté des plaisirs faux de la première espèce.

3. *Application au cas des plaisirs*

Afin d'établir la possibilité d'une première espèce de plaisirs faux, Socrate en revient aux plaisirs d'anticipation. N'avons-nous pas vu que les plaisirs et les peines issus de l'âme elle-même

---

[51] Sur ce type d'erreur quant à l'avenir, cf. *Théétète*, 177 c6–179 b5.

[52] Ce processus se distingue donc de la réminiscence, qui consiste au contraire à réactiver une *sensation* qui *ensuite seulement* peut être reprise par une *doxa* pour former un « quasi-phénomène ». Dans la réminiscence, la quasi-sensation est première ; dans le phantasme de passé, elle n'est que l'illustration *a posteriori* d'une *doxa* atteinte de manière indépendante.

pouvaient se produire *avant* les plaisirs et les peines du corps ? Nous venons de le rappeler, cela suppose que de tels plaisirs soient non seulement désirés, mais encore *anticipés* comme pouvant se produire avec une probabilité plus ou moins grande, bref que leur désir soit accompagné d'*espoir*. Dans de tels cas, c'est le fait de se réjouir *d'avance* (προχαίρειν) ou d'éprouver de la peine *d'avance* (προλυπεῖσθαι) qui advient à propos du temps à venir (39 d1–6). Les expressions προχαίρειν et προλυπεῖσθαι sont essentielles : elles montrent que ce à quoi prend plaisir (τὸ ᾧ τὸ ἡδόμενον ἥδεται) celui qui a un plaisir d'anticipation n'est rien d'autre que ce à quoi il prendra plaisir dans l'avenir. En d'autres termes, le *contenu* du plaisir d'anticipation est identique à celui du plaisir futur. Ce qui les distingue, c'est seulement le *moment de leur occurrence*, de leur ἥδεσθαι : le plaisir futur est éprouvé dans l'avenir, le plaisir d'anticipation dans le présent. *Le plaisir d'anticipation n'est rien d'autre que le plaisir futur, mais éprouvé d'avance.* C'est donc bien à un *plaisir* que prend plaisir celui qui éprouve un plaisir d'anticipation, et non, comme on l'a parfois écrit, à l'anticipation elle-même[53] ; car comme le rappelle ici Socrate, l'anticipation d'une peine produit quant à elle une peine et non un plaisir. L'anticipation comme telle n'est productrice ni de plaisir ni de peine, elle est seulement un moyen propre à l'âme d'éprouver un plaisir ou une peine *à distance*, sans que le corps soit effectivement mis en rapport avec la source de ce plaisir ou de cette peine.

La condition de cette expérience « à distance » est l'imagination, qui produit en nous une représentation anticipante de ce plaisir futur. Cette représentation, qui est un phantasme, correspond proprement à ce que nous pouvons appeler le *plaisir anticipé*. Il convient en effet de distinguer plaisir d'anticipation, plaisir futur et plaisir anticipé. Le plaisir d'anticipation est le plaisir pris dans le présent de notre expérience actuelle à la représentation anticipante d'un plaisir futur. Le plaisir futur est le plaisir qui est représenté en tant qu'il se produit effectivement dans l'avenir. Le plaisir anticipé est la représentation anticipante de ce plaisir futur par l'imagination, par la médiation de laquelle il est possible de prendre plaisir d'avance au plaisir futur, bref d'éprouver un plaisir d'anticipation. Le plaisir anticipé correspond donc au

[53] Voir notamment McLaughlin (1969), p. 60, et Bravo (1995), p. 263.

contenu du plaisir d'anticipation (et, aussi bien, du plaisir futur, à condition toutefois que celui-ci se produise effectivement dans l'avenir) : il est proprement ce à quoi prend plaisir celui qui éprouve un plaisir d'anticipation.

Or le plaisir anticipé est un *phantasme*, c'est-à-dire une image de l'expérience du plaisir futur lui-même. Ce point mérite d'être noté avec attention, car de nombreux commentateurs, en particulier anglo-saxons, tentent de comprendre le plaisir d'anticipation au niveau de la *doxa* et du *logos*, voyant en Platon le père d'une conception du plaisir comme « attitude propositionnelle »[54]. Si tel était le cas, on ne comprendrait guère pourquoi Socrate aurait pris la peine de nous décrire le fonctionnement de l'imagination. En réalité, les plaisirs d'anticipation n'apparaissent pas avec l'action du scribe, mais seulement avec celle du peintre : ce qui procure du plaisir, c'est le phantasme du plaisir futur lui-même et non la *doxa* qu'il illustre, en l'occurrence l'espoir. Car l'espoir, en tant que simple *doxa* relative à l'avenir, concerne seulement l'*occurrence* future d'un plaisir, sans pour autant pouvoir par lui-même présenter à la conscience le *contenu* propre de l'expérience de ce plaisir, puisque cette expérience inclut la sensation comme élément constitutif essentiel ; pour que ce contenu soit présenté à la conscience, il faut qu'entre en jeu l'imagination, c'est-à-dire la capacité de produire un substitut de sensation qui illustre la *doxa* en question de manière à nous faire « vivre » d'avance le plaisir que nous ne ressentons pas encore dans notre corps. Grâce à l'imagination, l'anticipation d'un plaisir est anticipation quasi sensible et éminemment *affective* de l'expérience future, elle nous fait *vivre* ce plaisir futur d'avance, mais seulement sous forme d'image, puisqu'elle n'en reproduit que la dimension psychique, la seule qui puisse être éprouvée à distance de l'expérience immédiate du corps[55].

---

[54] L'initiateur de cette conception est Williams (1959). Elle a ensuite inspiré les interprétations de Thalberg (1962), Dybikowski (1970a), Penner (1970), et Frede (1985). Voir en revanche les critiques de Teisserenc (1999), pp. 289–291. Quant à l'interprétation de Harte (2003–2004), qui s'appuie sur la conception des plaisirs faux proposée par Lovibond (1989–1990), elle est plus subtile, car tout en considérant le plaisir comme une attitude propositionnelle (p. 118), elle reconnaît également l'importance de la dimension affective représentée par le peintre (cf. pp. 123–124).

[55] Sur ce point, nous rejoignons Teisserenc (1999), pp. 295–296.

Or le plaisir n'est pas un simple « objet » : il n'est ce qu'il est que s'il est ressenti par un sujet. L'expérience du plaisir est une expérience totale qui comporte un pôle subjectif et un pôle objectif. Il doit donc en aller de même pour le plaisir anticipé : en tant qu'image du plaisir futur, celui-ci se doit de reproduire cette expérience dans sa structure essentielle, à ceci près toutefois qu'il ne met en jeu que sa dimension psychique. Le plaisir anticipé doit lui aussi comporter un pôle subjectif et un pôle objectif. Cependant, le sujet qui éprouve le plaisir dans le phantasme n'est pas le sujet phantasmant, mais le sujet phantasmé, c'est-à-dire le sujet qui appartient lui-même au phantasme. C'est lui qui vit proprement cette expérience phantasmée. Dès lors, pour éprouver ce plaisir, le sujet phantasmant doit s'identifier pour un temps au sujet phantasmé, ce qui est rendu possible par la *doxa* constitutive de l'espoir. C'est alors que se produit à proprement parler le plaisir d'anticipation.

L'exemple fourni par Socrate nous permettra de confirmer et de préciser cette interprétation. « Un tel voit souvent », dit-il, « que lui appartient de l'or en abondance, et, en sus, des plaisirs nombreux ; et en vérité il s'observe lui-même peint en lui-même qui se réjouit fortement (σφόδρα) sur son propre sort » (40 a10–12). On peut décomposer ce phénomène en trois moments logiquement distincts. Tout d'abord, il y a le simple désir de plaisir, qui prend ici la forme du désir de l'or, ou plus exactement de la *possession* de l'or, la relation de l'objet du désir au sujet désirant étant la condition de tout désir, comme nous l'avons vu (celui qui a soif ne désire pas la boisson, il désire être rempli—ou se remplir—de boisson). Ensuite, l'objet de ce désir est considéré comme *devant se produire dans l'avenir* ; bref, il est repris par une *anticipation* qui, en tant qu'elle considère un plaisir comme pouvant se produire dans l'avenir, prend la forme de l'*espoir* (39 e4–6). Cette anticipation ou cet espoir correspond à la *doxa* ou au *logos* relatif à l'avenir (cf. 40 a6–8). Mais en tant que l'anticipation ne fait que prendre position quant à l'effectivité de la réalisation future de l'objet du désir, et en tant que l'objet du désir est toujours un plaisir, l'anticipation est avant tout anticipation d'un *plaisir*—en l'occurrence, de la *jouissance* procurée par la possession de l'or. Cependant, ce plaisir ne peut véritablement apparaître *comme tel*, c'est-à-dire dans son *contenu*, que lorsque l'anticipation est illustrée par l'imagination, qui

pallie l'absence de sensation actuelle constitutive d'un tel plaisir par une quasi-sensation. C'est pourquoi un troisième moment est nécessaire, correspondant à l'action du peintre, qui illustre cette *doxa* et représente le sujet désirant lui-même dans la situation de posséder de l'or. Le résultat est ce que Socrate nomme un « plaisir peint » (ἡδονή… ἐζωγραφημένη, 40 b6–7). Ce plaisir peint est l'image de l'expérience *totale* du plaisir anticipé, avec son pôle sujet et son pôle objet : le plaisir phantasmé n'est pas ressenti par n'importe qui, mais bien par le sujet phantasmé qui est dans la situation de posséder l'or. C'est pourquoi Socrate opère un dédoublement du sujet dans sa description : le sujet phantasmant *se « voit » lui-même* dans le phantasme, et c'est ce sujet phantasmé qui éprouve à proprement parler le plaisir. Il n'y a véritablement plaisir d'anticipation que lorsque le sujet phantasmant s'identifie pour un temps au sujet phantasmé, ce qui lui permet de vivre d'avance le plaisir futur. On le voit, le plaisir d'anticipation n'est rien d'autre que le plaisir futur lui-même, mais *éprouvé d'avance* grâce à la médiation du plaisir anticipé. Ce à quoi prend plaisir le rêveur ici décrit, ce n'est donc pas l'anticipation du *fait* de sa richesse future, mais bien celle du *plaisir* que lui procurera cette richesse, à condition qu'il se représente lui-même comme éprouvant ce plaisir dans un phantasme.

Le pouvoir de notre âme de se détacher de l'expérience immédiate du corps par le biais de représentations nous permet donc de vivre certains plaisirs *à distance*—du moins de les vivre *en image*, car la nature psychique de ce pouvoir l'empêche d'en intégrer les composantes corporelles. Or, nous l'avons vu, cette propriété d'être éprouvés à distance n'est pas propre aux plaisirs d'anticipation, mais caractérise également les plaisirs liés à la représentation de plaisirs passés et ceux liés à l'imagination de plaisirs présents simplement phantasmés. Il faut donc en conclure que l'analyse des plaisirs d'anticipation vaut seulement à titre de paradigme pour toutes ces espèces de plaisirs, même si ce type de plaisir est en même temps le plus répandu, dans la mesure où « nous sommes toujours chargés d'espoirs tout au long de notre vie » (39 e5–6).

Or tous ces plaisirs peuvent s'avérer vrais ou faux. Comment comprendre la possibilité de l'erreur dans ce contexte ?

Commençons par le plaisir anticipé. Certains commentateurs comprennent que la fausseté d'un plaisir anticipé signifie qu'il

apparaît plaisant alors qu'il ne le sera pas. Il convient toutefois de préciser en quel sens il ne le sera pas : non pas au sens où il n'*apparaîtra* pas plaisant[56], mais au contraire au sens où il apparaîtra plaisant sans l'être réellement, bref au sens où il apparaîtra *faussement* plaisant[57]. Cela revient à dire que la fausseté du phantasme de futur découlerait de la fausseté du phénomène *futur*, donc de la *doxa* future qui constituera la sensation ressentie alors comme phénomène de plaisir. Par conséquent, la possibilité de la fausseté du phantasme de plaisir se réduirait purement et simplement à celle de la fausseté du *phénomène* de plaisir. Mais celle-ci n'a pas encore été établie : elle ne le sera que par l'analyse des deux espèces de plaisirs faux suivantes. Cela suffit déjà à montrer l'insuffisance de cette interprétation, qui ne permet pas de conférer la moindre indépendance à la première espèce de plaisirs faux par rapport aux deux autres et rend dès lors difficilement compréhensible que Socrate ait choisi de commencer par celle-ci plutôt que par celles-là. D'ailleurs, nous l'avons vu, il est clair que ce n'est pas ce type de *doxa* que Socrate a en tête lorsqu'il parle de la *doxa* constitutive de l'anticipation, mais bien cette *doxa présente* relative au futur qu'est l'espoir, qui produit quant à elle un phantasme *présent* de futur. Dans ces conditions, c'est de la fausseté de cette *doxa* présente que découle la fausseté du phantasme—en l'occurrence, la fausseté du « plaisir peint », c'est-à-dire du plaisir anticipé. Comme dans le cas de la perception, la fausseté est donc entendue ici en son sens le plus courant, à savoir comme l'*inadéquation* de la pensée à une situation passée, présente ou à venir, que l'on prend pour réelle alors qu'elle ne l'a pas été, ne l'est pas ou ne le sera pas, ou, plus généralement et plus rigoureusement, que l'on prend pour autre que ce qu'elle a été, est ou sera. Qu'il en aille bien ainsi, c'est ce que confirme le langage utilisé par Socrate, qui déclare que les plaisirs dont il est ici question sont faux lorsque le fait de se réjouir (χαίρειν) porte « sur (ἐπί) ce qui ni n'est ni n'a été, mais fréquemment aussi, et peut-être le plus souvent, sur ce qui ne sera jamais » (40

[56] Contrairement à ce que suggère Kenny (1960), pp. 51–52. Rien dans le texte ne nous semble cautionner cette interprétation, qui introduit un type d'erreur qui ne paraît pas envisagé par Socrate dans le contexte actuel.

[57] C'est surtout C. Hampton qui a défendu cette interprétation : cf. (1987), (1989) et (1990), pp. 54–64. Voir déjà Brandt (1977), pp. 14–16.

d7–10), et qui compare cela à la *doxa* fausse comme *doxa* dont le δοξάζειν porte « sur (ἐπί) ce qui ni n'est, ni n'a été, ni ne sera » (40 c8–10)[58]. Bien plus, c'est la seule manière de comprendre comment Socrate peut prétendre avoir démontré la possibilité de la fausseté non seulement pour les plaisirs, mais également pour les craintes, les élans de cœur (θυμοί) et les autres affections de cette sorte (40 e2–4) : en effet, la fausseté de ceux-ci ne peut découler que de celle de la *doxa* anticipante présente qui en fait partie intégrante. C'est donc bien en tant qu'ils ne correspondent pas à des plaisirs qui se produiront effectivement dans l'avenir que les plaisirs anticipés peuvent être faux. Il n'en reste pas moins que *rétrospectivement,* nous pourrons effectivement attribuer *en sus* le premier type de fausseté aux faux plaisirs d'anticipation dont il est ici question, étant donné que le plaisir procuré par la possession de la richesse est très loin du plaisir vrai et pur que nous rencontrerons plus loin—il n'en est que l'imitation ridicule, comme le dit Socrate (cf. μεμιμημέναι… τὰς ἀληθεῖς ἐπὶ τὰ γελοιότερα, 40 c5–6 ; comparer *République,* IX, 583 b5 : ἐσκιαγραφημένη ; 586 b7–8 : ἡδοναῖς… μεμειγμέναις λύπαις, εἰδώλοις τῆς ἀληθοῦς ἡδονῆς καὶ ἐσκιαγραφημέναις) ; mais ce type de fausseté n'est pas propre aux plaisirs d'anticipation en tant que tels.

Mais comment passer de cette fausseté du plaisir anticipé à la fausseté du plaisir d'anticipation lui-même ? Socrate n'explicite pas cette transition : il se contente d'attribuer la possibilité de la fausseté au plaisir peint (cf. 40 b6–7), c'est-à-dire au plaisir anticipé. Cette démarche a fait écrire à certains commentateurs que Platon confond ces deux types de plaisirs[59]. On pourrait rétorquer

[58] Insistons sur le fait que les références des deux expressions introduites par la préposition ἐπί ne doivent pas être confondues avec respectivement le ᾧ τὸ ἡδόμενον ἥδεται et le δοξαζόμενον. En effet, à la différence de ceux-ci, ceux-là ne sont pas dits *faux,* mais *ne pas être.* Ces expressions désignent dès lors bien plutôt ce à quoi les contenus de la *doxa* et du plaisir *se réfèrent,* c'est-à-dire, dans le cas de la *doxa,* l'état de choses correspondant, et dans le cas du plaisir, le plaisir passé, présent ou futur que le plaisir phantasmé se contente de représenter (comparer περὶ τὸ ἐφ' ᾧ λυπεῖται ἢ τοὐναντίον, 37 e5–6).

[59] Cette critique est formulée par Ferber (1912), p. 168, et surtout par J. Gosling dans ses différentes publications sur le sujet : voir notamment Gosling et Taylor (1982), pp. 435–438. Kenny (1960), p. 52, tente de la contrer en niant que cette identification soit effectuée dans le texte, mais au prix d'une ingéniosité qui a été critiquée notamment par McLaughlin (1969), p. 60, et Dybikowski (1970a), p. 164, ce dernier en revenant finalement à la position de Gosling. Paradoxalement, Gosling et Taylor aperçoivent la

que c'est bien plutôt cette distinction qui est erronée : en effet, le plaisir d'anticipation n'est rien d'autre que l'anticipation d'un plaisir[60]. Pourtant, à strictement parler, le plaisir anticipé est bel et bien distinct du plaisir d'anticipation, en ce sens qu'il n'en est que le *contenu*, c'est-à-dire *ce à quoi prend plaisir* celui qui éprouve un plaisir d'anticipation. Or, nous l'avons vu, et Socrate le répète ici (cf. 40 c8–d10), la fausseté ne peut concerner que le contenu d'un plaisir ; quant au ἥδεσθαι, du moins le ἥδεσθαι *actuel*, c'est-à-dire le fait que je me réjouis effectivement *maintenant*, il est tout aussi incontestable que le fait que je considère lorsque je considère. Ce qui peut être faux, c'est seulement ce à quoi je prends plaisir, c'est-à-dire le *contenu* de mon plaisir actuel, qui n'est autre que le plaisir anticipé ; et c'est en ce sens que le plaisir d'anticipation lui-même, c'est-à-dire le tout formé par le ἥδεσθαι et le ᾧ τὸ ἡδόμενον ἥδεται, peut être dit faux. Le plaisir futur est irréel dans la mesure où le ἥδεσθαι qui le soutient ne se produira pas dans l'avenir ; le plaisir anticipé est faux dans la mesure où il représente ce plaisir irréel comme devant se produire dans l'avenir ; et le plaisir d'anticipation qui prend plaisir à ce plaisir anticipé est faux, puisqu'il prend plaisir à un plaisir qui ne se produira pas par l'intermédiaire de cette représentation fausse. Cela n'empêche pas ce plaisir d'anticipation de se produire effectivement dans le moment présent, et la réalité de son ἥδεσθαι n'est nullement en cause ; mais ce ἥδεσθαι ne soutient aucun contenu, ou plutôt il soutient un contenu qui correspond à un plaisir irréel. C'est à un néant de plaisir que prend alors plaisir celui qui a un plaisir d'anticipation de ce genre, et c'est en ce sens que l'on peut sans abus de langage qualifier un tel plaisir de faux.

Mais tout ceci ne rendrait-il pas finalement cette distinction entre plaisirs vrais et plaisirs faux triviale, voire non pertinente pour le problème de la vie bonne ? En quoi pourrait-elle avoir la moindre implication éthique ? C'est ce qu'il nous reste à examiner.

---

possibilité d'interpréter 32 c1–2 de la manière que nous défendons (cf. p. 430), mais la rejettent sans véritable argument.

[60] Il est intéressant de remarquer que la même identification est défendue par l'initiateur de la conception du plaisir comme attitude propositionnelle : cf. Williams (1959), p. 69, qui écrit explicitement : « les plaisirs d'anticipation consistent en l'anticipation de plaisir », affirmation qu'il appuie précisément sur ce passage du *Philèbe*.

4. *La teneur agathologique de la vérité*

Socrate effectue cet examen d'une manière apparemment très étrange, en y mêlant des considérations à connotation religieuse qui semblent particulièrement déplacées. En effet, il fait appel à un thème qui paraît de prime abord hors de propos : celui de la θεοφιλία. Même si cela implique quelques répétitions, il vaut la peine de citer ce passage *in extenso*, d'autant plus qu'il récapitule tout ce que nous venons de dire :

> *Socrate*: Un homme juste, pieux et absolument bon (ἀγαθὸς πάντως) n'est-il pas aimé des dieux (θεοφιλής) ?
>
> *Protarque*: Et comment !
>
> *Socrate*: Mais quoi ? Pour un homme injuste et absolument mauvais (παντάπασι κακός), n'est-ce pas tout le contraire ?
>
> *Protarque*: Comment ne le serait-ce pas ?
>
> *Socrate*: Or tout homme, nous venons de le dire, est chargé de nombreux espoirs ?
>
> *Protarque*: Comment le nier ?
>
> *Socrate*: Or ce sont des *logoi* en chacun de nous que nous nommons « espoirs » ?
>
> *Protarque*: Oui.
>
> *Socrate*: Et aussi des phantasmes peints ; et un tel voit souvent que lui appartient de l'or en abondance, et, en sus, de nombreux plaisirs ; et en vérité il s'observe lui-même peint en lui-même qui se réjouit fortement (σφόδρα) sur son propre sort.
>
> *Protarque*: Comment le nier ?
>
> *Socrate*: Devons-nous dire que ces écritures[61] sont la plupart du temps (ὡς τὸ πολύ) placées vraies chez les bons, à cause du fait qu'ils sont aimés des dieux, et le contraire en revanche la plupart du temps chez les mauvais, ou ne devons-nous pas le dire ?
>
> *Protarque*: Il faut tout à fait le dire.
>
> *Socrate*: Donc, des plaisirs peints ne sont nullement moins présents chez les mauvais ; mais ils sont en quelque sorte faux.
>
> *Protarque*: Et comment !

[61] L'expression τὰ γεγραμμένα peut en réalité s'entendre aussi bien pour les *logoi* du scribe que pour les dessins du peintre.

> *Socrate*: Les pervers se réjouissent donc le plus souvent de plaisirs faux, et ceux qui sont bons parmi les hommes, de plaisirs vrais.
>
> *Protarque*: Ce que tu dis est absolument nécessaire. (39 e10–40 c3)

Comment comprendre ce passage sans attribuer une naïveté excessive (et malencontreuse) à Socrate[62]? Ou bien aurions-nous tort d'y chercher un argument sérieux, et ne s'agirait-il pas plutôt d'une simple touche humoristique sans implication décisive pour la discussion[63]? Mais dans ce cas, le problème demeurerait entier: Socrate n'aurait encore fourni aucun argument valable qui nous permettrait de rejeter les plaisirs faux hors de la vie bonne. Il semble donc qu'il faille bel et bien accorder une pertinence à ce passage, ce qui signifie que nous ne pouvons faire l'économie de son interprétation.

Admettons tout d'abord qu'il ne fait aucun doute que Protarque comprenne pour sa part ces considérations dans leur sens littéral et «populaire», c'est-à-dire au sens d'une rétribution divine qui sanctionnerait, dans cette vie même, les actions de chacun, en assurant le succès aux bons et en provoquant la perte des méchants. Néanmoins, l'impossibilité que Socrate lui-même ait en vue cette conception naïve de la θεοφιλία est tout aussi incontestable, puisqu'il l'a expressément combattue dans plusieurs dialogues antérieurs[64]. Il faut d'abord remarquer que c'est parce qu'il est juste et absolument bon que l'aimé des dieux est aimé des dieux, ce qui rejoint ce qui est dit du pieux dans l'*Euthyphron* (10 d6–8): le pieux est aimé des dieux parce qu'il est pieux, et non pieux parce qu'il est aimé des dieux. Dès lors, s'il a des espoirs et des plaisirs vrais, c'est en vertu de son essence propre, c'est-à-dire de sa bonté, dont l'amour des dieux n'est lui-même qu'une conséquence. Par ailleurs, il est clair que si le méchant a des espoirs et des plaisirs faux, ceux-ci ne lui sont évidemment pas envoyés par les dieux à titre de «punition»: en effet, cela contredirait l'un des principes les mieux établis de la conception platonicienne de la divinité, à savoir qu'elle ne

---

[62] Notons toutefois qu'Aristote dit quasiment la même chose, en l'entendant apparemment de manière littérale: cf. *Éthique à Nicomaque*, X, 9, 1179 a22–32.

[63] Comme le suggère Guthrie (1978), p. 220.

[64] Sur tout ceci, voir en particulier Brandt (1977), pp. 11–12, et La Taille (1999a), pp. 112–114; et, sur la θεοφιλία en général et son interprétation platonicienne, voir Dirlmeier (1935) et Hazebroucq (1998), pp. 54–56.

peut tromper, fût-ce en nous envoyant un phantasme faux (cf. *République*, II, 381 e8–383 a6). La fausseté des phantasmes du méchant est donc due à sa propre méchanceté, tout comme la vérité de ceux du bon est due à sa propre bonté.

Mais comment comprendre cette liaison entre la bonté et la vérité, d'une part, et entre la perversité et la fausseté, d'autre part, si la vérité des espoirs et des plaisirs correspond simplement au fait qu'ils se réaliseront dans l'avenir ? En quoi le bon aurait-il une meilleure connaissance de l'avenir ? On comprend aisément que la seule manière d'expliquer ce fait est de supposer que le bon et le méchant n'espèrent pas la même chose : si les espoirs du bon se réalisent, ce n'est pas parce que les dieux modifieraient le cours de l'histoire dans ce but, mais parce qu'ils sont déjà en eux-mêmes conformes à ce qui arrivera. Mais que signifie cette conformité ? Un premier type de réponse consisterait à dire qu'elle est conformité à l'ordre du monde tel qu'il est établi : seuls les bons connaissent cet ordre du monde, et c'est pourquoi ils ne désirent que ce qui y est conforme, donc ce dont la réalisation est probable, tandis que les mauvais, ignorant l'ordre du monde, en viennent à désirer des événements qui sont en réalité contre nature[65]. Néanmoins, cette interprétation, d'inspiration stoïcienne, est nettement insuffisante, car elle n'établit aucun lien *essentiel* entre vérité et bonté, et par conséquent aucune différence *de nature* entre les espoirs du bon et ceux du mauvais, de sorte que dans cette optique, il serait tout à fait possible que le mauvais en vienne à espérer « par hasard » ce qui arrivera effectivement, auquel cas il aurait un espoir et un plaisir vrais[66]. Or il est clair que le bon au sens platonicien du terme, quant à lui, n'en viendra jamais à désirer la richesse, par exemple, ni de manière générale le plaisir en tant que tel[67].

Une remarque de Boèce nous mettra peut-être sur la piste d'une solution. Dans un chapitre de la *Consolation de la philosophie*[68], celui-ci rappelle, de manière très platonicienne, que tout le

[65] C'est l'interprétation de Taylor (1948), p. 422, qu'il reprend dans (1956), pp. 65–66 ; ainsi que (en partie) celle de Teisserenc (1999), p. 293.
[66] Cette objection est déjà formulée par Gosling et Taylor (1982), pp. 442–443, à l'encontre de l'interprétation de Kenny.
[67] Comme y insiste à juste titre Brandt (1977), pp. 7–8, n. 20.
[68] *Consolation de la philosophie*, IV, 3, dans Boèce (1989), pp. 152–158.

monde, bon ou méchant, désire le bonheur, c'est-à-dire le bien[69]. Le raisonnement qui suit est très socratique : par définition, seuls les bons le possèdent, puisque le bien est ce par quoi ils sont bons ; si les méchants possédaient le bien, ils ne seraient plus méchants, mais bons. Dès lors, seuls les bons obtiennent véritablement l'objet de leur désir. De sorte que Boèce peut conclure, par la bouche de la Philosophie :

> il est clair que Platon a raison de penser que seuls les sages ont le pouvoir de réaliser leurs désirs tandis que les malhonnêtes gens effectuent ce qui leur fait plaisir mais n'ont pas le pouvoir de satisfaire leurs désirs. En effet ils font tout ce qui leur plaît, en pensant qu'ils vont obtenir le bien qu'ils désirent grâce à ce qui leur procure du plaisir ; mais ils ne l'obtiennent pas le moins du monde, puisque l'infamie ne débouche pas sur le bonheur.[70]

Certes, ce texte ne se présente pas expressément comme un commentaire du *Philèbe*—objectif que les circonstances même de l'œuvre de Boèce rendraient dérisoire—, et à vrai dire il pourrait se référer à bon nombre d'autres passages des Dialogues ; mais cela ne fait qu'en confirmer le caractère platonicien et en renforcer la pertinence eu égard au contexte actuel. Que tel soit l'enjeu du passage du *Philèbe* que nous avons cité devient manifeste lorsqu'on se souvient de l'erreur fondamentale sur l'objet du désir qui a été mise au jour plus haut : en effet, la structure essentielle de tout désir est le désir du bien ; mais c'est par *ignorance* de ce qu'est le bien que le désir en vient à désirer le plaisir, l'*apeiron*[71], et par là même il se condamne à échouer dans cette quête du bien. Le désir du bien est présupposé par tout désir particulier, et par conséquent même si l'objet du désir du méchant paraît se réaliser, il manquera toujours son but, puisqu'il ne lui procurera pas le bonheur. Les phantasmes en lesquels le méchant prend plaisir seront donc toujours nécessairement faux, non pas parce que quelque dieu les lui enverrait tels ou agirait sur le cours de l'histoire pour les invalider, mais bien

---

[69] Rappelons que rigoureusement parlant, le bien n'est pas selon Platon identique au bonheur, mais est la cause du bonheur. Néanmoins, cette précision n'a aucune implication pour le raisonnement actuel.

[70] Boèce (1989), p. 158.

[71] Que l'objet du désir du méchant soit *apeiron* est rendu clair dans le passage cité ci-dessus par le fait qu'il se voit se réjouir *fortement* (σφόδρα, 40 a12) sur son propre sort : nous avons vu en effet que le terme σφόδρα portait toujours l'illimitation en lui-même (cf. 24 b9–c6).

plutôt en raison de sa propre ignorance, qui lui fait apparaître le bien sous une apparence fausse de plaisir—ou plus exactement sous forme de *phantasme* faux de plaisir[72]. Quant au bon, dans la mesure où il connaît et possède le bien, ses espoirs de bonheur sont nécessairement fondés, et, s'il a des plaisirs d'anticipation[73], ceux-ci seront nécessairement vrais[74]. Ainsi, c'est la connaissance ou l'ignorance qui fait la différence dans l'ordre du succès ou de l'échec des espoirs du bon et du mauvais[75]. Tout ce passage implique donc, comme le remarque pertinemment H.-G. Gadamer[76], que Socrate reste fidèle à sa position fondamentale selon laquelle le mal est ignorance et la vertu savoir.

Cette interprétation permet de concilier la conception de la vérité comme adéquation, dont nous avons vu qu'elle était présupposée par la première espèce de plaisirs faux, avec les connotations morales que lui confère ici Socrate, sans pour autant sombrer dans une conception naïve de l'histoire humaine que Platon n'a jamais soutenue. Cette conciliation s'opère d'elle-même dès que l'adéquation est replacée dans son contexte « moral », comme y obligent d'ailleurs non seulement la mention des bons et des méchants, mais aussi le fait que les plaisirs faux d'anticipation reposent sur des *espoirs* et non de simples prévisions[77].

---

[72] Sur ce rôle de l'ignorance dans la constitution d'une apparence ou d'un phantasme faux, cf. *Sophiste*, 216 c4–d2, passage sur lequel notre attention a été attirée par Bernard Collette. Nous reviendrons sur ce problème.

[73] Nous verrons en effet qu'en toute rigueur, le bon ne peut avoir de plaisirs d'anticipation, car ceux-ci sont nécessairement faux—à moins d'inclure parmi eux les plaisirs de connaissance, qui reposent bel et bien sur un désir ; mais précisément, ce désir n'est plus un désir de plaisir, mais un désir de vérité ; de plus, nous le verrons, il est impossible de distinguer dans le cas de la connaissance entre réminiscence, apprentissage actuel et désir. C'est pourquoi on ne peut parler ici de plaisirs d'anticipation au sens strict, puisque ceux-ci consistent en l'anticipation de *plaisir*.

[74] Il convient toutefois d'observer, avec Brandt (1977), p. 16, que Socrate dit seulement que les espoirs des bons sont *la plupart du temps* vrais. Comme l'écrit Brandt, cela suggère que l'homme absolument bon ne peut jamais être qu'un idéal que nous devons nous efforcer d'approcher le plus possible.

[75] Comparer *Euthydème*, 279 d6–280 a8, où l'εὐτυχία (la bonne chance, le succès) est considérée comme un effet de la σοφία.

[76] Gadamer (1994a), p. 257.

[77] À cet égard, il n'est pas inintéressant de remarquer que le passage du *Théétète* auquel nous nous sommes référé plus haut pour manifester la possibilité de *doxai* présentes fausses sur le futur (177 c6–179 b5) s'appuie lui aussi explicitement sur des considérations d'ordre « moral », particulièrement sur la notion d' « utile » (τὸ ὠφέλιμον).

Néanmoins, il convient de noter que cette interprétation, si elle vaut bien pour Socrate, ne peut certainement pas valoir pour Protarque : en effet, elle repose non seulement sur la distinction entre le plaisir et le bien, déjà admise par Protarque, mais encore sur le postulat que tout plaisir n'est pas bon, c'est-à-dire que le plaisir n'est pas essentiellement bon, sans quoi la simple occurrence de n'importe quel plaisir nous procurerait déjà au moins un bien, et en ce sens ne rendrait pas son anticipation trompeuse pour celui qui le désire s'il se réalisait dans l'avenir. En d'autres termes, si l'on considère avec Protarque que tout plaisir est essentiellement bon, la seule manière d'admettre que certains plaisirs d'anticipation puissent être faux est de supposer que ces plaisirs n'adviendront pas *comme plaisirs*, et que c'est en cela, et non en ce qu'ils n'apporteront pas le bien à celui qui désire, qu'ils sont faux. Dans ces conditions, Protarque n'a aucune raison de considérer que la possibilité de plaisirs faux en ce sens les rende mauvais, et donc contredise l'appartenance du bien à l'essence même du plaisir. Mais la situation se complique encore du fait que, comme nous l'avons vu, c'est précisément la division du plaisir en plaisirs vrais et plaisirs faux qui est censée établir la possibilité de plaisirs qui ne soient pas bons, donc le fait que le bien n'appartienne pas à l'essence du plaisir. Cela suppose une démarche inverse à celle que nous avons suivie dans cette section : montrer non pas que c'est parce qu'il est mauvais que le méchant a des plaisirs faux (ce que Protarque peut très bien accepter pour des raisons extrinsèques à l'essence du plaisir, par exemple des raisons « religieuses » liées à son interprétation de la θεοφιλία et de la rétribution divine), mais que c'est la fausseté de ses plaisirs elle-même qui rend ceux-ci, et par voie de conséquence l'agent lui-même en tant qu'il les éprouve, mauvais. Bref, il s'agit de manifester la *teneur agathologique de la vérité*, c'est-à-dire de montrer qu'un plaisir est bon *dans la mesure même où il est vrai*, et mauvais *dans la mesure même où il est faux*. Jusqu'à présent, rien de tel n'a été démontré.

C'est pourquoi la tentative faite par Socrate à la fin de cette discussion pour établir la relation d'implication réciproque entre vérité et bonté, d'une part, et fausseté et perversité, d'autre part, est forcément condamnée à l'échec. Socrate cherche en effet à établir une nouvelle fois un parallèle entre *doxa* et plaisir. Ce qui

rend les *doxai* mauvaises et inutiles[78], c'est leur fausseté[79] ; n'en va-t-il pas de même pour les plaisirs ? Comment pourraient-ils être mauvais autrement qu'en étant faux (40 e6–10) ? Mais Protarque refuse cette conséquence : s'il reconnaît bien désormais que les plaisirs puissent être faux, et même que cette fausseté leur soit intrinsèque et non extrinsèque (en tant que les plaisirs d'anticipation incluent une *doxa* dans leur structure même, puisque leur contenu se confond avec les plaisirs anticipés, et que ceux-ci sont comme des peintures parfaitement conformes à la *doxa* qu'ils illustrent), il n'admet pas encore que ce soit cette fausseté qui les rende mauvais, ni dès lors que l'éventuelle perversité de certains plaisirs leur soit intrinsèque : « Peut-être en effet n'est-ce pas du tout à cause de la fausseté que l'on poserait des peines et des plaisirs comme mauvais, mais parce qu'ils se rencontrent en compagnie d'une autre, grande et nombreuse perversité (μεγάλῃ δὲ ἄλλῃ καὶ πολλῇ συμπιπτούσας πονηρίᾳ) » (41 a2–4). Cette réplique montre que Protarque n'a pas encore saisi la connexion intime entre la vérité et le bien—qui, de fait, n'a pas encore été argumentée, même si elle a été suggérée par l'argument de la θεοφιλία—, raison pour laquelle il continue à assumer que la perversité n'est nullement une caractéristique intrinsèque du plaisir, mais seulement une caractéristique extrinsèque—au sens où les plaisirs du méchant peuvent être dits mauvais en tant que leur source est la méchanceté, sans que cela implique nécessairement que ce plaisir soit par nature différent de ceux qui découlent de la vertu et de la bonté.

Bref, la vérité n'est pas encore pour Protarque une *valeur*, du moins dans le cas des plaisirs[80]. S'il reconnaît désormais

[78] Nous suivons ici la correction d'Apelt (κἀχρήστους à la place de καὶ χρηστάς), qui paraît exigée par le contexte. Hackforth (1972) et Frede (1993) parviennent à donner un sens au texte des manuscrits, mais nous ne comprenons pas sur quelle construction grammaticale ils se fondent (d'ailleurs, Frede a changé d'avis dans (1997), où elle adopte cette correction). Quoi qu'il en soit, le sens ne fait pas difficulté : il s'agit bien de prendre la fausseté comme critère pour distinguer les *doxai* mauvaises des bonnes.

[79] Comparer *Théétète*, 194 c2–3 : τὸ μὲν γὰρ τἀληθὲς δοξάζειν καλόν, τὸ δὲ ψεύδεσθαι αἰσχρόν.

[80] Il reconnaît en effet la teneur agathologique de la vérité dans le cas de la *doxa*, comme nous l'avons vu. Mais cela n'implique pas nécessairement qu'il confère une valeur aux *doxai* vraies comme telles, car il peut très bien considérer que la *doxa* n'a en soi aucune valeur lorsque la question est de savoir comment on doit vivre : tout ce qui compte dans ce cas, c'est la qualité du plaisir que l'on

que la fausseté puisse effectivement caractériser tout au moins *certains* plaisirs, et les caractériser de manière intrinsèque, il ne voit encore aucune raison d'en conclure que de tels plaisirs doivent nécessairement être considérés comme mauvais et rejetés hors de la vie bonne[81]. Après tout, qu'importe que les plaisirs anticipés ne se réalisent pas effectivement par la suite, si du moins ils nous procurent effectivement du plaisir *maintenant, par avance*? Pour un hédoniste conséquent tel que Protarque à ce stade du dialogue, qui n'accorde aucun prix à la vérité comme telle, quelle raison pourrait-il bien y avoir de se refuser de tels plaisirs? La déception future[82]? Soit, mais celle-ci implique déjà un calcul des plaisirs en fonction de la durée qui ne peut être le fait que d'un hédonisme très élaboré, que l'on ne peut encore présupposer à ce stade du dialogue, et auquel il ne sera d'ailleurs fait aucune allusion dans la suite. Le problème de tout cet argument sur les plaisirs faux est qu'il contraint de «s'extraire» de l'expérience subjective pour la considérer en quelque sorte «de l'extérieur», seul point de vue d'où la fausseté du plaisir puisse apparaître néfaste. Mais pour convaincre un hédoniste, il faut beaucoup plus que cela: il faut montrer que la fausseté pervertit l'expérience subjective du plaisir lui-même et le rend intrinsèquement mauvais, même d'après des critères purement hédonistes. C'est seulement de cette manière que Socrate pourra démontrer l'absurdité de la séparation de la vérité et du bien, caractéristique de la sophistique[83], et établir la teneur agathologique de la vérité elle-même, qui alors seulement permettra de manifester que tout plaisir intrinsèquement faux est un plaisir intrinsèquement mauvais. Afin d'atteindre un tel résultat, bien des étapes supplémentaires seront nécessaires, et tout d'abord l'analyse de deux autres espèces de plaisirs faux, qui

---

éprouve, de sorte que si celle-ci n'est pas affectée par la vérité ou la fausseté de la *doxa* qui en est un moment constitutif, la *doxa* vraie n'a à cet égard pas plus de valeur que la *doxa* fausse, même si «en soi», c'est-à-dire sous le rapport de ce que c'est qu'être une *doxa*, la première est «meilleure» que la seconde.

[81] D'une manière à nos yeux incompréhensible, Cherlonneix (1986), pp. 329–330, considère au contraire que Protarque admet désormais que les plaisirs d'anticipation sont mauvais, mais pas qu'ils sont faux.

[82] Comme le suggère par exemple Tenkku (1956), pp. 196–197.

[83] Voir par exemple l'apologie de Protagoras en *Théétète*, 167 b3–4: ἐγὼ δὲ βελτίω μὲν τὰ ἕτερα τῶν ἑτέρων, ἀληθέστερα δὲ οὐδέν.

nous rapprochera progressivement de l'expérience subjective du plaisir et préparera la voie à l'analyse des plaisirs mélangés.

On le voit, ce qui se joue dans ce passage n'est ni une différenciation entre vérité et bonté[84] ni une « confusion » entre les deux notions[85], mais bien plutôt une annonce programmatique de l'immensité et de la complexité de la tâche qu'il reste à accomplir. Efforçons-nous à présent de nous y atteler le plus rigoureusement possible.

b. *Deuxième espèce*

Faisant mine de reporter à plus tard l'examen de ces plaisirs qui seraient mauvais par perversité plutôt que par fausseté, « si du moins cela nous paraissait encore nécessaire » (41 a6), Socrate propose d'étudier à présent des plaisirs faux « qui sont et qui adviennent en nous d'une autre manière (κατ' ἄλλον τρόπον), en grand nombre et bien souvent » (41 a7–b1). À cette fin, il rappelle que le désir opère en nous une séparation ou un dédoublement entre le corps et l'âme, puisque l'âme désire toujours des états contraires (ἐναντίων ἕξεων) à ceux du corps, douleur ou plaisir selon l'affection (πάθος) qu'il subit (41 b11–c8). Le fait que Socrate cite ici le plaisir comme état du corps susceptible de provoquer un désir peut surprendre[86] : doit-on comprendre que dans ce cas, l'âme désire la douleur comme état contraire à celui du corps ? Certainement pas, puisque, nous l'avons vu, l'objet immédiat du désir est toujours le plaisir. Il faut sans doute plutôt voir ici une allusion au fait que dans la mesure où tout plaisir est insuffisant pour procurer le bonheur, le fait de ressentir un plaisir donné peut néanmoins susciter, dans son incomplétude même, le désir d'un plaisir plus intense. Dans ce cas également, il y a contrariété entre l'objet du désir et l'état du corps, à savoir la contrariété fondamentale entre le plus et le moins. Un tel désir n'est donc nullement une exception à la règle générale qui veut que l'âme désire toujours le contraire de ce qu'éprouve le corps. Cette explication semble d'autant plus pertinente dans le

[84] Contrairement à ce qu'écrit Frede (1985), p. 363.

[85] Position de Thalberg (1962), p. 69, qui a suscité la réplique de McLaughlin (1969).

[86] Hackforth (1972), p. 78, voit bien la difficulté, mais la solution qu'il propose n'est guère convaincante. Voir en revanche Frede (1993), p. 46, n. 1.

contexte actuel que tout ce passage va faire usage de la contrariété du plus et du moins pour démontrer la possibilité d'un second type de plaisirs faux.

Socrate rappelle que cette séparation de l'âme et du corps dans le désir a une implication fondamentale : dans ce cas,

> des peines et des plaisirs sont placés en même temps côte à côte (ἅμα παρακεῖσθαι), et les sensations (αἰσθήσεις) de ceux-ci, qui sont contraires (ἐναντίων οὐσῶν), se produisent en même temps l'une auprès de l'autre (ἅμα παρ' ἀλλήλας) (...) (41 d1–3)

On notera l'insistance sur la *simultanéité* des plaisirs et des peines du corps et de l'âme : dans le désir, l'âme est *en contact* avec son objet (cf. ἐφάπτεσθαι, 35 b11), et cet objet (le plaisir) lui est donc bien *présent*, même s'il ne l'est pas au corps. Les plaisirs désirés sont tout aussi présents que ceux du corps ; simplement, ils ne peuvent être présents qu'à l'âme seule. Grâce à cette séparation de l'âme et du corps se produit donc une *coexistence* du plaisir et de la peine, ou de plaisirs d'intensités différentes. Nous verrons combien cette précision, trop rarement relevée, est essentielle pour comprendre le processus que Socrate va décrire à présent. Notons également l'emploi dans le passage cité ci-dessus du terme « sensation » en rapport avec chacun des deux types de plaisir ou de peine. À vrai dire, dans le cas du plaisir désiré, il ne peut s'agir que d'une « quasi-sensation », puisque seule la part psychique de ce mouvement conjoint de l'âme et du corps qu'est la sensation peut se produire lorsque le corps n'intervient pas.

Par ailleurs, poursuit Socrate, nous savons également que la peine et le plaisir admettent le plus et le moins, c'est-à-dire sont des *apeira* (41 d8–9). Cela signifie qu'ils ne se définissent que l'un par rapport à l'autre, ou, du moins, toujours par couple, fût-ce deux plaisirs ou deux peines. Par conséquent, si nous voulons juger (κρίνεσθαι) ou discerner (διαγνῶναι) dans ces circonstances où deux affections contraires sont présentes en nous laquelle est plus grande et laquelle est plus petite, laquelle est plus intense ou plus forte que l'autre (τίς τούτων πρὸς ἀλλήλας μείζων καὶ τίς ἐλάττων καὶ τίς μᾶλλον καὶ τίς σφοδροτέρα), nous ne pouvons le faire qu'en les comparant mutuellement, une peine avec un plaisir, une peine avec une peine et un plaisir avec un plaisir (41 d11–e8). Mais cette comparaison n'implique-t-elle pas une

déformation de l'un et de l'autre ? Afin de faire saisir sa pensée, Socrate introduit une analogie avec la vue.

> *Socrate*: Eh quoi ? Dans la vue (ἐν… ὄψει), le fait de voir les grandeurs (τὰ μεγέθη) de loin ou de près masque (ἀφανίζει) la vérité et fait considérer (δοξάζειν) faussement, mais dans les peines et les plaisirs (ἐν λύπαις… καὶ ἡδοναῖς), la même chose ne se produit pas ?
>
> *Protarque*: Au contraire, et bien plus encore, Socrate ! (41 e9–42 a4)

On considère le plus souvent que Socrate établit ici une analogie entre la distance spatiale et l'éloignement temporel, qui serait la véritable cause de la déformation subie par la perception des plaisirs et des peines—ou du moins une des deux causes, lorsqu'une certaine efficacité est tout de même reconnue à la contrariété du plus et du moins[87]. Examiner un plaisir « de loin ou de près » (cf. encore 42 b2) reviendrait dès lors à examiner dans le présent un plaisir plus ou moins éloigné dans le temps, cet éloignement affectant de manière concomitante son intensité relative. Une telle interprétation ne nous paraît pas compatible avec le texte. En effet, elle ne tient pas compte du fait que tout ce passage a été introduit par un rappel du mécanisme du désir[88], lors duquel Socrate a fortement insisté sur la *co-présence* du plaisir désiré et de la douleur ou du plaisir du corps lorsqu'il y a désir, de sorte qu'ils puissent être placés côte à côte pour être comparés. Ce n'est donc pas l'éloignement temporel qui

---

[87] Comparer les positions de Damascius, *Commentaire sur le* Philèbe, § 187, p. 89 ; Gosling (1959), p. 44 ; Gallop (1960), p. 333 ; McLaughlin (1969), p. 58 ; Hackforth (1972), pp. 77–78 ; Brandt (1977), pp. 4–6 ; Waterfield (1982), p. 105, n. 1 ; Hampton (1990), p. 60 ; Frede (1992), p. 447 ; Natorp (1994), p. 340 ; Mooradian (1995), pp. 93–94 ; La Taille (1999a), pp. 118–119. Voir en revanche Kucharski (1949), p. 90, et Migliori (1993), pp. 230–232, dont l'interprétation se rapproche de la nôtre.

[88] Il est vrai que le cas de la comparaison d'une peine avec une peine peut difficilement s'expliquer dans le cadre de la mise en présence par le désir d'une affection contraire à celle du corps, puisque le désir est toujours immédiatement désir de plaisir. Peut-être doit-on comprendre que celui qui souffre peut également se contenter de désirer une réduction de sa douleur, qui certes lui apparaîtra comme un plaisir dans sa contrariété avec sa douleur présente, mais n'est cependant d'un autre point de vue qu'une douleur *moins* forte. Mais on peut aussi penser que Socrate n'introduit ce troisième cas que dans la volonté d'être exhaustif, rendant dès lors possible une extension ultérieure de cette espèce de fausseté à tous les cas de co-présence de deux affections, même ceux dont la possibilité ne sera démontrée que plus tard.

cause l'exagération ou la sous-estimation du plaisir considéré, mais bien, comme le dit expressément Socrate, le fait qu'ils soient des *apeira*, c'est-à-dire qu'ils admettent le plus et le moins. Examiner un plaisir « de loin », cela signifie non pas considérer un plaisir éloigné dans le passé ou dans l'avenir, mais le considérer *à partir de son contraire*, c'est-à-dire à partir soit d'une peine soit d'un plaisir moins intense. Certes, un plaisir désiré nous apparaît bien souvent beaucoup plus intense qu'il ne l'est en réalité; néanmoins, Socrate n'attribue pas cette exagération au fait qu'il soit projeté dans l'avenir, mais à sa contrariété avec la douleur qui provoque ce désir. Ce passage vise précisément à montrer que c'est l'opposition des contraires constitutive de l'*apeiron* qui est responsable des erreurs d'estimation possibles[89]. Bien plus: cela vaut non seulement pour le plaisir, mais également pour la vue, raison pour laquelle Socrate peut établir une analogie entre les deux situations. De fait, dans le cas de la vue, c'est également la coexistence des contraires qui cause l'erreur d'estimation: Socrate prend soin en effet de préciser que ce sont les *grandeurs* qui peuvent être faussement évaluées en raison de leur distance ou de leur proximité spatiale[90]. C'est donc bien l'opposition du plus grand et du plus petit qui se joue entre la distance séparant l'observateur de la chose vue, d'une part, et la grandeur propre à la chose vue, d'autre part, qui influence la considération relative à la taille de cette chose. On pourrait étendre cette expérience à d'autres cas, par exemple celui de la couleur, le gris pouvant nous apparaître blanc lorsqu'il est comparé au noir: là aussi, ce qui cause l'erreur est le conflit des contraires, bref l'*apeiron*[91].

---

[89] On invoque parfois à l'appui de l'attribution de l'erreur dont il est ici question à l'éloignement temporel le passage parallèle du *Protagoras*, en particulier 356 a5–7, où un interlocuteur imaginaire objecte à Socrate qu'il y a une grande différence entre ce qui est plaisant immédiatement (τὸ παραχρῆμα ἡδύ) et ce qui est plaisant ou pénible pour le temps à venir (cf. La Taille (1999a), p. 119). Pourtant, la réplique de Socrate à cet argument consiste précisément à ramener cette différence à une différence dans l'ordre du plaisir et de la peine, en niant qu'il puisse y en avoir une autre (Μῶν ἄλλῳ τῳ, φαίην ἂν ἔγωγε, ἢ ἡδονῇ καὶ λύπῃ; οὐ γάρ ἔσθ' ὅτῳ ἄλλῳ, 356 a7–8), de sorte que ce passage ne fait que confirmer qu'il refuse de traiter la distance temporelle comme un facteur efficace par lui-même.

[90] Nous ne voulons évidemment pas dire par là que la distance spatiale n'a d'influence que sur la perception des grandeurs—ce qui serait absurde—, mais simplement que seul ce cas est pertinent pour l'analogie ici établie.

[91] Cf. *République*, IX, 585 a3–4: πρὸς μέλαν φαιὸν ἀποσκοποῦντες ἀπειρίᾳ

Cet *apeiron* est celui de la *sensation*—que ce soit la vue ou le plaisir et la peine de l'âme et du corps, encore traités comme de pures sensations à ce stade (cf. αἰσθήσεις, 41 d2)—, et c'est sur la base de ces sensations que s'effectue la comparaison qui mène à un jugement (κρίσις) et à une considération (δόξα) lorsque se fait jour en nous la décision de juger (cf. τὸ βούλημα... τῆς κρίσεως, 41 e2 ; ἡ βούλησις τῆς κρίσεως, e7–8). Mais le résultat de cette comparaison n'est pas seulement un jugement ou une *doxa*: il est aussi une *perception*, un *phénomène* (cf. φαίνονται, 42 b4–5, b9; φαινόμενον, b9, c1), qui résulte du mélange entre cette *doxa* et la sensation, de sorte que c'est *le plaisir et la peine eux-mêmes*—non seulement le plaisir désiré, mais également la peine ou le plaisir présent[92], puisque les qualités de « plus grand » ou « plus petit » sont corrélatives—qui nous *apparaissent* plus grands ou plus petits qu'ils ne sont (μείζους τῶν οὐσῶν ἑκάτεραι καὶ ἐλάττους φαίνονται, 42 b8–9). On le voit, le processus ici décrit répond à celui de la perception tel qu'il a été analysé dans le cadre de la première espèce de plaisirs faux. C'est seulement avec la décision de juger, et donc de déterminer la sensation, que la possibilité de l'erreur surgit; et cette détermination, cette *doxa*, est un travail de l'âme, ou plus exactement de la *dianoia*, qui compare entre elles des sensations actuelles ou conservées par la mémoire (l'objet du désir étant puisé dans la mémoire, comme nous l'avons vu)[93]. Mais l'erreur au niveau de la perception, qui jusqu'à présent avait seulement été présupposée, reçoit maintenant

λευκοῦ. Noter dans ce passage la présence de l'expression ἀπειρίᾳ λευκοῦ (à laquelle répond à la ligne 5 l'expression ἀπειρίᾳ ἡδονῆς), que l'on traduit généralement par « à cause de l'inexpérience du blanc », ce qui est sans doute correct dans ce contexte (cf. τὸ μὴ ἔμπειρος, 584 e4; οἱ ἄπειροι ἀληθείας, e7), mais dont on comprend en la rapprochant du *Philèbe* qu'elle pourrait aussi bien signifier « à cause de l'indétermination du blanc ». Quoi qu'il en soit, nous avons vu que Platon joue constamment sur les deux sens de l'adjectif ἄπειρος, de sorte que l'on peut supposer que les deux nuances sont présentes.

[92] Contrairement à ce qu'écrivent notamment Gosling et Taylor (1982), pp. 445–446, et Cherlonneix (1986), pp. 331–332. La présence de ἑκάτεραι dans la citation qui suit ne laisse pas subsister la moindre ambiguïté sur ce point, gênant il est vrai pour une interprétation qui attribue l'erreur dont il est ici question à la distance temporelle. Voir en revanche Mooradian (1995), p. 99.

[93] Précisons néanmoins que même avant de juger de l'intensité du plaisir ou de la peine, ceux-ci n'apparaissent pas comme de pures sensations: le simple fait qu'ils soient perçus *comme* plaisir ou *comme* peine implique déjà une *doxa*, qui elle aussi peut être fausse, comme nous le verrons dans la section suivante.

une explication : la cause de cette erreur possible réside dans l'*indétermination* de la sensation elle-même. Nous pouvons désormais comprendre que tel était déjà le cas pour le promeneur qui se trompait en identifiant la silhouette qu'il percevait à une statue plutôt qu'à un homme : en effet, s'il se trompait, c'était parce qu'il percevait cette silhouette « de loin et pas tout à fait clairement » (πόρρωθεν μὴ πάνυ σαφῶς, 38 c5). C'était cette indétermination qui rendait l'hésitation possible, dans la mesure où elle laissait à la *doxa* ultérieure un large champ pour exercer son activité déterminante, et, par là même, une large possibilité de « viser à côté » en rapprochant ce qui était ainsi perçu d'un concept inadéquat contenu dans la mémoire. Néanmoins, l'indétermination dont il s'agissait alors était pour ainsi dire « isolée », elle ne se manifestait pas en compagnie de son contraire—pour autant du moins qu'il ne s'agissait pas de déterminer la grandeur de la silhouette perçue—, de sorte qu'elle restait fondamentalement « passive » et se laissait déterminer de différentes manières—par exemple comme homme ou comme statue—, avec pour conséquence une modification immédiate de la perception elle-même. La situation est en revanche très différente dans le cas dont il s'agit à présent. En effet, lorsque nous devons évaluer une grandeur vue de loin, ou une couleur comparée à une autre, ou un plaisir à partir d'une douleur ou d'un plaisir moins intense, l'indétermination est mise en rapport avec l'indétermination contraire, le plus avec le moins, ce qui a pour conséquence d' « activer » la puissance propre à l'*apeiron*, à savoir cette puissance de « fuite en avant » que nous avons décrite dans notre Première partie. La *doxa* perceptive n'est pas une force suffisamment intense pour juguler cette puissance, elle ne peut que s'y soumettre, dans la mesure où elle est δόξα δι' αἰσθήσεως, *doxa* s'exprimant par le canal de la sensation et s'appuyant sur elle pour se former. La *doxa* arrive toujours trop tard : dès qu'elle s'exerce, la fuite en avant a déjà eu lieu, et lorsqu'elle la rattrape, l'exagération s'est déjà produite, la *doxa* ne peut que l'entériner. C'est pourquoi la *doxa* qui subit ce type d'erreur, et par conséquent la perception dont cette *doxa* est un moment constitutif, ne peut être corrigée aussi facilement que la première, en remplaçant par exemple la *doxa* constitutive de ma perception du soleil comme ayant une grandeur d'un pied par cette autre *doxa* présente en moi selon laquelle il est en réalité plus grand que la terre habi-

tée[94] : en effet, la *doxa* qui constitue la perception est bien entendu la *doxa perceptive*, c'est-à-dire la δόξα δι' αἰσθήσεως, fondée sur l'examen de la sensation, et non une *doxa* telle que celle selon laquelle le soleil est plus grand que la terre habitée, qui ne peut résulter d'un examen de ma sensation actuelle, du moins pas dans la situation qui est la mienne au moment où je le perçois comme ayant un diamètre d'un pied. Qu'une *doxa* autre, éventuellement contradictoire, soit également présente dans mon âme ne change rien à ma perception, puisqu'une telle *doxa* n'est précisément pas une *doxa* constitutive de la perception[95]. Afin d'atteindre une telle *doxa* vraie, il me faut précisément cesser de me fier à ma perception et adopter un art de la mesure qui ne se fonde plus sur les apparences, comme y insistent tant le *Protagoras* (356 c5 sq.) que la *République* (X, 602 c7 sq.). Dès lors, tout ce à quoi peut m'amener cette autre *doxa*, c'est à douter de ma perception ; mais même si j'en doute, elle n'en reste pas moins ma perception. La seule manière de corriger une telle erreur *dans ma perception elle-même* consisterait à écarter le contraire dont l'opposition à ce que je tente d'estimer est responsable de l'illusion, ce qui reviendrait soit à modifier les conditions de la perception (aller y voir de plus près), soit à éloigner l'élément perturbateur du champ de la perception (considérer le gris isolément, sans le rapprocher du noir). Dans le cas du plaisir, cela reviendrait à considérer le plaisir en lui-même, indépendamment de son opposition à la peine ou à un plaisir plus ou moins intense—ce qui est précisément impossible dans le cas du désir, du moins du désir de plaisir, puisque le désir implique toujours une opposition des contraires, de sorte que l'erreur est nécessaire et incorrigible dans la perception de tels plaisirs. On voit que ce cas est très différent de celui du promeneur, dont les deux *doxai*—« c'est une statue » ou « c'est un

---

[94] Nous empruntons cet exemple à Aristote, *De Anima*, III, 3, 428 b3–4, qui l'invoque en vue de réfuter le lien établi par Platon entre la φαντασία et la δόξα. Sur ce passage, cf. Lycos (1964), surtout pp. 497–508, qui reprend et développe les objections d'Aristote. Mais ni Aristote ni Lycos ne semblent voir la différence entre cette situation et celle du promeneur qui tente d'identifier la silhouette qu'il perçoit: dans ce dernier cas, en effet, une modification de la *doxa* perceptive équivaut effectivement à une modification de la perception et du phénomène eux-mêmes.

[95] En *République*, X, 602 e4–603 a9, Socrate explique cette co-présence de deux *doxai* contradictoires relativement à la même chose en attribuant chacune à une partie de l'âme différente.

homme »—étaient des *doxai perceptives, fondées sur l'examen de la même sensation*, raison pour laquelle le passage de l'une à l'autre impliquait une modification de la perception et du phénomène eux-mêmes.

C'est pourquoi Socrate dit que la situation est ici contraire à celle qui a été décrite précédemment (42 a5), dans la mesure où les plaisirs faux de la première espèce étaient rendus tels par la fausseté de la *doxa* qui les suscitait, tandis que dans le cas présent, ce sont les plaisirs et les peines eux-mêmes qui, en raison de la contrariété du plus et du moins en vertu de laquelle ils s'opposent, suscitent une *doxa* fausse, et, partant, apparaissent eux-mêmes autres qu'ils ne sont (42 a5–b7). On a parfois contesté la légitimité de ce contraste, sous prétexte que le plaisir propre à l'âme seule devait nécessairement être un plaisir d'anticipation, et que celui-ci, comme nous l'avons vu lors de la discussion sur la première espèce de plaisirs faux, dérivait lui-même d'une *doxa*[96]. Mais cette objection—qui ne pourrait valoir que pour le plaisir désiré, alors que Socrate attribue également la fausseté au plaisir ou à la peine présent(e)—confond indûment désir et anticipation, dont nous avons vu qu'ils correspondaient pourtant à deux processus distincts : le désir (du moins le désir de plaisir, seul concerné ici) est un processus qui se produit de manière spontanée, par simple projection dans l'avenir, à titre de but à atteindre, d'une *sensation* (de plaisir) conservée par la mémoire ; tandis que l'anticipation résulte d'une *doxa* présente relative à l'avenir, illustrée dans un second temps (au sens logique du terme) par une image. L'objet immédiat du désir de plaisir est donc une simple sensation, et c'est par ce terme que Socrate l'a désigné plus haut (cf. 41 d2) ; il n'est pas proprement un phénomène, et encore moins un phantasme. À la différence de l'anticipation, le désir comme tel ne repose pas sur une *doxa*, et certainement pas sur la *doxa* constitutive de l'anticipation ou de l'espoir, car il est évidemment possible d'avoir des désirs dont on sait par ailleurs qu'ils ne se réaliseront jamais, ce qui ne les empêche nullement d'exister et, par là même, de nous mettre d'une certaine manière en contact avec un plaisir. Le désir surgit donc à un niveau infra-phénoménal, et c'est précisément

[96] Cf. Gosling et Taylor (1982), pp. 447–448.

dans la constitution du plaisir *comme phénomène* qu'apparaît la possibilité de sa fausseté. Le contraste énoncé par Socrate est donc parfaitement valide, car il ne s'agit plus ici du plaisir comme phantasme, par nature postérieur (au moins logiquement) à une *doxa*, mais bien du plaisir comme *phénomène*, rigoureusement contemporain de la *doxa* qui le constitue comme tel ; et c'est le plaisir comme sensation absolument indéterminée (donc ne m'apparaissant pas encore) qui suscite l'erreur de la *doxa* qui le fait m'apparaître faussement[97]. Telle est la grande et profonde leçon de ce passage : le plaisir, en tant du moins qu'il nous *apparaît*, est toujours déjà un phénomène, et non une simple sensation ; or en tant que tel, il inclut la *doxa* comme moment constitutif, et par là même est susceptible de se tromper. De la première espèce de plaisirs faux à la seconde, nous remontons donc du phantasme au phénomène, c'est-à-dire d'un niveau très élaboré à un niveau plus « archaïque » de l'expérience.

Mais en quoi consiste exactement la fausseté possible du phénomène de plaisir ? Nous savons déjà qu'elle ne peut affecter le ἥδεσθαι, le fait d'éprouver du plaisir, qui quant à lui reste incontestable dans son effectivité. Elle ne peut concerner que le *contenu* du plaisir, c'est-à-dire τὸ ᾧ τὸ ἡδόμενον ἥδεται, ce à quoi prend plaisir ce qui prend plaisir. Comme dans la première espèce de plaisirs faux, ce à quoi prend plaisir ce qui prend plaisir est ici un plaisir, à savoir le plaisir tel qu'il nous *apparaît*. Or précisément, dans le cas du désir, le plaisir nous apparaît plus grand qu'il n'est réellement, c'est-à-dire eu égard à la simple sensation qui le suscite. Par conséquent, la différence entre le plaisir-sensation et le plaisir tel qu'il nous apparaît ne correspond à *rien*, elle est tout simplement une fausse apparence ; et pourtant, ce qui prend plaisir prend plaisir à cela également, il prend plaisir à la totalité du plaisir tel qu'il lui apparaît. Cela vaut également pour la peine présente dans le corps qui s'y oppose, qui elle aussi apparaît plus grande qu'elle n'est réellement, et de même dans le cas où c'est un plaisir moindre qui suscite le désir, qui apparaît plus petit qu'il n'est. Socrate peut dès lors conclure :

[97] Ce contraste n'implique donc nullement, contrairement à ce qu'écrit Mooradian (1995), p. 104, que le plaisir infecte la *doxa de sa propre fausseté* : en effet, il n'y a aucun sens à appeler faux un plaisir qui est encore de l'ordre de la pure sensation, la question de la vérité et de la fausseté surgissant seulement au niveau de la *doxa*, et donc du phénomène.

> Donc, cette quantité (ὅσῳ) par laquelle chacun apparaît plus grand et plus petit qu'il n'est, une fois que tu auras retranché (ἀποτεμόμενος) de chacun des deux cela qui apparaît, mais n'est pas (τοῦτο… τὸ φαινόμενον ἀλλ' οὐκ ὄν), tu ne diras pas qu'il apparaît lui-même correctement (ὀρθῶς), et tu n'oseras jamais dire non plus que la partie du plaisir ou de la peine qui y correspond (τὸ ἐπὶ τούτῳ μέρος τῆς ἡδονῆς καὶ λύπης) est correcte et vraie. (42 b8–c3)

On s'est demandé ce qu'il fallait entendre par l'expression « la partie du plaisir ou de la peine qui y correspond », à savoir qui correspond à cette quantité qui apparaît mais n'est pas[98]. Elle n'a effectivement pas grand sens si l'on oublie la distinction entre ce à quoi on prend plaisir et le plaisir lui-même, conçu comme l'unité du ἥδεσθαι et du ᾧ τὸ ἡδόμενον ἥδεται. Elle s'explique en revanche si l'on considère que le premier membre de la phrase ne concerne que ce à quoi on prend plaisir, tandis que le second membre effectue, tout à fait légitimement, le passage au plaisir lui-même, en parfaite conformité avec le principe selon lequel si un plaisir peut être faux, cette fausseté ne peut lui venir que de son contenu, mais affecte néanmoins le plaisir comme tel, pris dans sa globalité—comme c'est le cas pour la *doxa*, dont seul le contenu peut être faux, mais qui peut néanmoins être dite fausse elle-même lorsque son contenu est tel.

Ce passage implique, il convient de le remarquer, que seule la part du plaisir total qui concerne la partie irréelle du plaisir incriminé peut être dite fausse ; la part qui concerne sa partie réelle est donc bien, quant à elle, vraie. Certes, cette division de l'expérience du plaisir en deux parties, l'une vraie et l'autre fausse, ne peut être qu'abstraite : de fait, tout plaisir repris dans la structure d'un désir est confronté à son contraire (plaisir moindre ou douleur) et comporte par conséquent une part de fausseté en tant que phénomène. Néanmoins, cela ne contredit nullement la pertinence théorique de cette distinction d'une partie vraie et d'une partie fausse au sein du plaisir total. Cette distinction a deux implications fondamentales. Tout d'abord, en reconnaissant qu'une partie du plaisir qui m'apparaît est vraie, Socrate manifeste que la *doxa* perceptive est bien un certain

[98] Cf. Hackforth (1972), p. 81, n. 1, qui considère cette expression comme « strictement illogique ».

mode de détermination, capable dès lors de nous mettre en rapport avec une certaine vérité, même si cette vérité ne peut jamais se produire sans une fausseté concomitante. Nous nous sommes donc rapprochés du processus cognitif capable de faire du plaisir un bon mélange d'*apeiron* et de *peras*, c'est-à-dire une *ousia*, sans pour autant l'avoir encore tout à fait atteint, car la *doxa* perceptive se laisse guider par l'*apeiron* de la sensation plutôt qu'elle ne lui impose d'autorité une détermination. Ensuite, si c'est bien la partie du plaisir total qui apparaît sans être qui est fausse, comme le dit Socrate, et non le plaisir total lui-même, cela implique que contrairement à ce qu'assument pratiquement tous les commentateurs qui ont étudié ce passage, la fausseté ne signifie pas ici l'exagération avec laquelle un plaisir désiré m'apparaît maintenant, par contraste avec son intensité réelle lorsqu'il se produit (si du moins il se produit). Cette interprétation commet une double erreur : tout d'abord, elle ne peut expliquer que la fausseté du plaisir désiré, alors que la fausseté dont il s'agit ici concerne tout autant la douleur ou le plaisir moins intense qui suscite le désir ; ensuite, elle ne pourrait valoir que si c'était le plaisir total qui était qualifié de faux par Socrate, ce qui n'est précisément pas le cas. Il faut comprendre au contraire que ce sont le plaisir et la douleur *tels qu'ils apparaissent dans l'expérience immédiate* qui comportent une part de fausseté, *indépendamment de toute référence à la manière dont ils m'apparaîtront dans l'avenir* (qui pourra très bien être fausse à son tour pour d'autres raisons), et que cette fausseté n'affecte que ce qui correspond à la part irréelle du plaisir ou de la douleur concernée. Dans ces conditions, la fausseté ne signifie ici rien d'autre que la non-correspondance entre ce qui est ressenti et l'état effectivement présent dans notre âme ou dans notre corps : la partie du plaisir total qui prend plaisir à cette partie illusoire est fausse, tout simplement parce qu'elle consiste à prendre plaisir à quelque chose qui n'est pas du plaisir tout en paraissant l'être, à savoir cette « quantité » qui n'est proprement ni du plaisir ni de la peine, mais une simple « illusion d'optique » due à l'opposition des contraires. En ce sens, ce type de fausseté ne diffère pas fondamentalement de celle qui était à l'œuvre dans la première espèce de plaisirs faux, sinon dans ses conditions d'émergence, puisque l'erreur surgit ici au niveau du phénomène lui-même et non du phantasme. Et tout comme dans le cas de la première

espèce, cette fausseté est *intrinsèque* au plaisir lui-même, en ce qu'elle appartient à la *doxa* qui est un moment constitutif de ce plaisir comme phénomène.

Il importe de mesurer la portée fondamentale de toute cette discussion. En effet, s'y joue non seulement la différence entre apparence et réalité, entre phénomène et être, mais encore et surtout un dévoilement du mécanisme par lequel l'apparence s'impose à nous comme ce qu'il y a de plus réel en raison de son intensité. En effet, plus un plaisir ou une peine nous apparaît intense, plus nous le tenons pour réel: nous sommes naturellement portés à conférer à ce qui nous affecte avec le plus de force une évidence et une vérité supérieures à tout le reste. Or Socrate montre ici que ce processus repose sur une illusion, car l'intensité apparente d'un plaisir ou d'une peine n'est précisément rien de réel, mais résulte simplement de l'*apeiron* qui est en eux et qui nous pousse à l'exagération lorsqu'ils sont confrontés l'un avec l'autre. La séduction des apparences est séduction du non-être, et elle est la source de tous les maux de notre existence[99].

Néanmoins, cette dernière assertion repose déjà sur la reconnaissance de la teneur agathologique de la vérité, qui à ce stade n'a toujours pas été établie. L'hédoniste conséquent, quant à lui, n'a encore aucune raison de l'admettre, pas plus qu'il n'en a de chercher à éviter les plaisirs faux dont il vient d'être question. En effet, toute cette démonstration s'est une nouvelle fois opérée sur un plan extérieur, qui suppose une prise de distance à l'égard de ce qui nous apparaît dans notre expérience subjective. Nous l'avons vu, les erreurs dont il vient d'être question ne peuvent être corrigées qu'en cessant de nous fier à notre perception immédiate et en invoquant un art de la mesure qui s'appuie sur la réalité elle-même et non sur les apparences (cf. *Protagoras*,

[99] Cf. *Phédon*, 83 c1–10: «… non, le plus grand de tous les maux, le mal suprême, on le subit, mais sans le prendre en compte.—En quoi consiste-t-il, Socrate? dit Cébès.—En une inférence inévitable, qui s'impose à toute âme d'homme au moment où elle éprouve un plaisir ou une peine intense (ἡσθῆναι σφόδρα ἢ λυπηθῆναι) : elle est conduite à tenir ce qui cause l'affection la plus intense pour ce qui possède le plus d'évidence et de réalité véritable (ἐναργέστατον… καὶ ἀληθέστατον), alors qu'il n'en est rien. Or ces objets-là sont, par excellence, ceux qui se donnent à voir (ὁρατά), tu ne penses pas?—C'est certain» (trad. Dixsaut (1991a)). Shorey (1933), p. 322, a très bien saisi cette portée de la discussion sur les plaisirs faux.

356 d4–e2)—art de la mesure qui n'est autre que la dialectique, comme nous le verrons. Mais, précisément pour cette raison, une telle démarche ne change absolument rien au fait que dans notre expérience subjective elle-même, nous prenons bel et bien plaisir à la totalité du plaisir tel qu'il nous apparaît et non tel qu'il est. Dans ces conditions, en quoi qualifier ces plaisirs de « faux » pourrait-il un tant soit peu impressionner un hédoniste, qui cherche seulement à éprouver du plaisir ? Si la réalité de son ἥδεσθαι lui demeure assurée, et si le plaisir qu'il éprouve est bien le plaisir tel qu'il lui apparaît, quelle importance pourrait avoir à ses yeux la démonstration théorique de l'inexistence actuelle de ce plaisir, si du moins il y prend effectivement plaisir[100] ? Ce problème est exactement identique à celui qui s'est posé au terme de l'analyse de la première espèce de plaisirs faux : afin de faire admettre la teneur agathologique de la vérité à un hédoniste, il faut lui montrer que la fausseté ainsi entendue a des conséquences néfastes sur l'expérience subjective du plaisir elle-même. Certes, la seconde espèce de plaisirs faux nous a déjà rapprochés de cette expérience subjective par rapport à la première, en ce qu'elle a dévoilé la possibilité de la fausseté dans le plaisir *comme phénomène* et non simplement comme phantasme ; mais dans la mesure où elle n'entame pas la réalité du ἥδεσθαι, elle peut à bon droit paraître inessentielle à l'hédoniste. Seule la démonstration du fait que tous ces plaisirs faux sont en réalité mélangés

[100] Descartes pose parfaitement le problème : «Je me suis quelquefois proposé un doute : savoir, s'il est mieux d'être gai et content, en imaginant les biens qu'on possède être plus grands et plus estimables qu'ils ne sont, et ignorant ou ne s'arrêtant pas à considérer ceux qui manquent, que d'avoir plus de considération et de savoir, pour connaître la juste valeur des uns et des autres, et qu'on devienne plus triste ». Il poursuit : « Si je pensais que le souverain bien fût la joie, je ne douterais point qu'on dût tâcher de se rendre joyeux, à quelque prix que ce pût être, et j'approuverais la brutalité de ceux qui noient leurs déplaisirs dans le vin, ou les étourdissent avec du pétun. Mais je distingue entre le souverain bien, qui consiste en l'exercice de la vertu, ou, ce qui est le même, en la possession de tous les biens dont l'acquisition dépend de notre libre arbitre, et la satisfaction d'esprit qui suit de cette acquisition. C'est pourquoi, voyant que c'est une plus grande perfection de connaître la vérité, encore même qu'elle soit à notre désavantage, que l'ignorer, j'avoue qu'il vaut mieux être moins gai et avoir plus de connaissance » (Lettre à Élisabeth du 6 octobre 1645, dans Descartes (1963–1973), T. III, p. 610). L'enjeu de l'analyse de la section du *Philèbe* consacrée aux plaisirs mélangés consistera précisément à opérer le passage, *à partir des critères de l'hédonisme*, de la position refusée par Descartes à une position proche de la sienne, en manifestant la nécessité pour l'hédoniste lui-même d'accorder à la vérité plus de valeur qu'au plaisir.

de douleurs pourra provoquer sa conversion. Dans cette optique, la discussion concernant la troisième espèce de plaisirs faux joue un rôle déterminant.

c. *Troisième espèce*

Socrate opère la transition vers une nouvelle espèce de plaisirs faux par les mots suivants :

> Voyons donc à la suite de cela si nous n'en arrivons pas de cette manière (τῇδε) à des plaisirs et des peines qui paraissent et qui sont (φαινομένας τε καὶ οὔσας) encore plus faux (ψευδεῖς ἔτι μᾶλλον) que ceux-là dans les êtres vivants. (42 c5–7)

Trois choses sont particulièrement dignes de retenir l'attention dans ce texte. Tout d'abord, Socrate suggère que la nouvelle espèce de plaisirs faux qu'il va introduire dérive d'une certaine manière de la précédente—nous verrons en quel sens lorsque nous nous tournerons vers le problème des plaisirs mélangés. Ensuite, il précise que cette fausseté concerne non seulement l'apparence du plaisir, mais encore son être, son *ousia*[101], ce qui semble effectivement différent de ce qui se passait pour les deux premières espèces, où la fausseté ne concernait que l'apparence—le phénomène ou le phantasme. Nous allons voir que tel est bien le cas, et que c'est cette extension de la fausseté au domaine de l'être qui explique le troisième point remarquable dans le passage cité, à savoir que les plaisirs de cette dernière espèce sont « encore plus faux » que ceux des espèces précédentes.

Afin de mettre au jour cette nouvelle espèce, Socrate commence par rappeler l'esquisse très générale par laquelle il avait introduit l'analyse du plaisir : la peine, la douleur, la souffrance « et tout ce qui porte un tel nom » surviennent lorsque la nature de chacun est corrompue (τῆς φύσεως ἑκάστων διαφθειρομένης), que ce soit par des assemblages (συγκρίσεις), des séparations (διακρίσεις), des remplissages (πληρώσεις), des videments (κενώσεις),

[101] Frede (1997), pp. 265–266, considère quant à elle que Socrate annonce ici *deux* espèces de plaisirs faux supplémentaires—les uns *paraissant* faux, les autres l'*étant* véritablement et pouvant seuls être réellement qualifiés de faux. Cette lecture repose néanmoins sur l'interprétation des plaisirs mélangés comme formant une espèce à part de plaisirs faux que nous ne pouvons partager, pour des raisons que nous expliquerons plus loin.

certains accroissements (αὔξαι) et des dépérissements (φθίσεις) ; tandis que le plaisir se produit lorsqu'il y a rétablissement de la nature propre de chacun (εἰς… τὴν αὑτῶν φύσιν… κατάστασις) (42 c9–d8)[102]. Il demande ensuite à Protarque : « Mais qu'en est-il lorsque aucun de ces processus n'advient à l'égard de notre corps (περὶ τὸ σῶμα… ἡμῶν) ? » (42 d9–10). On se souvient qu'une question très similaire avait déjà été posée plus haut par Socrate, et que Protarque avait répondu sans hésiter que dans une telle situation, il était nécessaire que l'être vivant ne subisse ni peine ni plaisir (cf. 32 d9–e8). Mais la question avait alors été formulée quelque peu différemment, puisque Socrate demandait quel état appartenait *aux êtres vivants qui ne sont ni détruits ni restaurés* (cf. τῶν μήτε διαφθειρομένων μήτε ἀνασῳζομένων… πέρι, 32 e2–3) ; Protarque pouvait alors penser qu'un tel état était réservé à des êtres vivants privilégiés, à savoir les dieux. Mais ici, c'est bien de *notre* corps qu'il s'agit : Socrate pose expressément le problème au niveau de la vie humaine, et une telle échappatoire n'est plus permise. C'est pourquoi Protarque réplique : « Mais quand cela pourrait-il bien advenir, Socrate ? » (42 d11). Socrate lui fait alors remarquer que cette question n'est pas pertinente, car même si cette situation ne pouvait jamais se produire pour nous, elle n'en resterait pas moins *pensable*, et cela suffit à donner un sens à la question posée (42 e1–8). Protarque est dès lors contraint de répondre : *si une telle circonstance se produisait*, alors, nécessairement, aucune peine ni aucun plaisir ne se produirait pour nous (42 e11–12).

Cet échange n'est pas seulement une leçon de méthode : il permet également d'introduire une nouvelle considération, relative à la *possibilité* qu'un état neutre advienne *pour nous*[103]. Socrate

[102] Hackforth (1972), p. 83, n. 2, fait remarquer que ce passage ne constitue pas un simple résumé de ce qui a été dit en 31 d4–32 b5, dans la mesure où il place la πλήρωσις du côté de la destruction de la nature et introduit des termes qui ne figuraient pas dans le passage précédent, tels que σύγκρισις, αὔξη et φθίσις Cela ne fait que confirmer que le schème général développé en 31 d4–32 b5 est celui de la destruction et de la restauration de la nature (c'est-à-dire de l'*ousia*, de l'harmonie), et non celui du videment et du remplissage, qui peuvent eux-mêmes se produire conformément à la nature ou contre elle. Quant à ces « accroissements » contre nature, La Taille (1999a), p. 121, propose d'y voir une allusion à des phénomènes tels que la fièvre, l'obésité, voire une tumeur.

[103] Nous nous écartons ici de l'interprétation de Frede (1993), p. xlix, qui considère au contraire que le problème de la « faisabilité » de la vie neutre n'intéresse pas réellement Platon dans ce passage.

commence par analyser les raisons qui ont poussé Protarque à considérer qu'un tel état nous était inaccessible. C'est qu'en effet, comme le disent les sages (οἱ σοφοί), tout s'écoule toujours en tous sens (ἀεί… ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ), de sorte qu'il est nécessaire que l'un au moins de ces processus nous arrive toujours (43 a1–3). On pense évidemment ici à Héraclite, tel du moins que Platon l'interprète[104], mais aussi à « tous les sages à la file, Parménide excepté », depuis Homère inclus, qui auraient tous été partisans de cette doctrine du flux universel (*Théétète*, 152 e1 sq. ; cf. le *Cratyle*). Toutefois, Socrate ne désire pas s'embarquer à présent dans une discussion de cette thèse, et préfère tenter de trouver une issue par un autre côté. Que tout s'écoule toujours en tous sens, il veut bien l'accorder à ces sages ; mais cela implique-t-il que l'être animé (ἔμψυχον) qui subit de tels changements en ait toujours la sensation ? ou bien ne subissons-nous pas à notre insu (λανθάνομεν) de nombreuses affections, par exemple la croissance ? Protarque admet que la plupart des processus de ce genre nous demeurent cachés (λέληθε) (43 a6–b6). La double mention du verbe λανθάνειν semble être une référence ironique à l'analyse de la sensation, où son emploi en ce sens se voyait proscrit en raison de son ambiguïté au profit du terme ἀναισθησία, « absence de sensation » (cf. 33 e2–34 a2). Dans ce précédent passage, nous avons vu que la sensation n'advient que lorsqu'il y a mouvement conjoint de l'âme et du corps, tandis que si le mouvement du corps n'atteint pas l'âme, nous restons insensibles à ce qui nous affecte. Socrate se contente ici de tirer les conséquences de cette analyse eu égard au plaisir et à la peine. Nous devons en effet corriger ce que nous disions plus tôt : ce ne sont pas tous les changements qui produisent (ἀπεργάζονται, ποιοῦσιν) en nous le plaisir et la peine, mais seulement les grands ; quant aux changements mesurés (μέτριαι) et aux petits, ils ne produisent aucun des deux (43 b7–c7 ; comparer *Timée*, 64 a2–65 b3). Or de cette manière, nous pouvons retrouver cette vie sans peine ni joie (ἄλυπον τε καὶ ἄνευ χαρμονῶν) dont nous avons parlé plus haut, comme nous étant cette fois accessible (43 c8–12).

---

[104] Rappelons en effet que certains commentateurs contemporains ont contesté cette interprétation qui fait du philosophe d'Éphèse le penseur du flux universel : voir notamment Kirk, Raven et Schofield (1983), pp. 195–197, et Couloubaritsis (1994), pp. 50–59.

Ce développement est d'une importance extrême, car il manifeste mieux que tout autre la différence entre le point de vue externe et le point de vue interne que nous avons invoquée au cours de notre commentaire. Envisagée de l'extérieur, la vie neutre nous était inaccessible, puisqu'elle impliquait l'absence totale de mouvements de destruction et de génération auxquels tout être en devenir est nécessairement soumis. Un tel état ne pouvait donc être atteint que par les dieux, soustraits par nature aux aléas du devenir. Or cet état, nous l'avons vu, n'était autre que la vie harmonieuse, c'est-à-dire la vie appartenant au genre du mixte, bref la vie véritablement heureuse. *D'un point de vue externe, le bonheur demeurait hors d'atteinte pour nous.* D'un point de vue interne en revanche, c'est-à-dire en tenant compte des conditions subjectives sous lesquelles un processus quelconque peut apparaître à notre conscience, cet état nous redevient accessible, en raison de la part d'inconscience en nous qui nous empêche d'avoir conscience de tous les changements qui nous affectent sans cesse. C'est elle qui fait que le monde qui nous entoure, même si on le suppose en devenir incessant, nous apparaît néanmoins avec une certaine stabilité[105]; et cela vaut également pour nous, si du moins nous vivons une vie mesurée et évitons les excès[106]. Cette part d'inconscience nous est donc essentielle, puisqu'elle est la marge de jeu qui nous permet, tout en n'étant pas des dieux, de vivre une vie de dieu *du point de vue de notre conscience.*

Cependant, il semble que nous traitions ici la vie neutre comme équivalente à la vie bonne. De fait, nous l'avons vu, une telle vie a été qualifiée plus tôt de « vie la plus divine » et rapprochée de la vie de pure pensée. Mais la vie bonne n'a-t-elle pas été auparavant identifiée au mélange de plaisir et d'intelligence ? Comment une telle vie pourrait-elle correspondre à celle qui est maintenant dite « sans plaisir ni peine » ? La difficulté rebondit lorsque nous lisons

---

[105] On voit une nouvelle fois que si une stabilité relative est présente dans le devenir, celle-ci ne trouve pas sa source dans ce devenir lui-même, mais bien dans les conditions de son appréhension subjective—ce qui confirme que le problème de la participation du sensible à l'intelligible suppose lui aussi une prise en compte de ces conditions subjectives, comme nous l'avons montré plus haut.

[106] Ainsi, lorsque Jowett (1875), pp. 13–14, objecte à Platon qu'il est possible d'éviter les douleurs telles que la faim ou la soif en mangeant ou buvant régulièrement, il ne dit en réalité rien d'autre que ce qui est impliqué par ce passage.

les échanges qui suivent immédiatement. Socrate déclare en effet qu'il faut poser trois vies pour nous (ἡμῖν) : une vie agréable, une vie pénible et une vie qui n'est ni l'une ni l'autre (43 c13–d1). Cette simple assertion fait déjà difficulté, car comme le remarque A. de La Taille[107], elle ne fait aucune mention de la vie où plaisir et peine sont mélangés dont il a été question plus haut (35 d8–36 c2). Bien plus, cette dissociation du plaisir et de la peine en deux « vies » différentes est pour le moins surprenante, puisque tout ce qui précède suggère bien plutôt que ces deux phénomènes sont le plus souvent indissociables, ce que la suite s'emploiera expressément à confirmer. Socrate renchérit pourtant en comparant respectivement ces trois vies à de l'or, de l'argent et ce qui n'est aucun des deux : de même que ce dernier ne peut jamais être assimilé au premier ni au second, de même la vie neutre ne peut en aucun cas être confondue avec l'une quelconque des deux autres vies et être elle-même dite agréable ou pénible ; et en particulier, le fait de ne pas éprouver de peine ne peut nullement être appelé agréable au sens propre du terme (43 d4–e11). Cette comparaison en apparence peu pertinente prend tout son sens lorsqu'on la rapproche d'un passage de la *République* (IX, 584 d1–e6) où Socrate utilise pour dénoncer le même genre de confusion les déterminations de haut, bas et milieu : les gens qui ne sont pas instruits de la réalité de chacune de ces déterminations confondent facilement le milieu avec le haut, s'ils le regardent d'en bas, ou avec le bas, s'ils le regardent d'en haut. Cette confusion est possible parce que haut, bas et milieu sont des déterminations relatives les unes aux autres ; or ici, Socrate veut montrer que les trois vies dont il est question correspondent bien à trois états distincts, indépendamment de leur position relative, raison pour laquelle il les compare à des absolus tels que l'or, l'argent et ce qui n'est ni l'un ni l'autre.

Pour être compris, ce passage nous semble réclamer deux niveaux de lecture différents, mais complémentaires. Selon un premier niveau de lecture, la vie neutre correspond à la vie la plus divine, c'est-à-dire à la vie bonne elle-même. Cette vie est en effet exempte du plaisir et de la peine *tels qu'ils ont été envisagés jusqu'à*

[107] La Taille (1999a), p. 125, qui attribue cette bizarrerie à une omission ou un oubli de Platon.

présent, c'est-à-dire comme les processus contraires de destruction (sentie) de l'harmonie et de sa restauration (également sentie). De ce point de vue, le rejet du plaisir et de la peine dans deux vies différentes serait à prendre en un sens métaphorique, et aurait principalement pour but de marquer une nouvelle fois la contrariété essentielle entre ces deux affections. Mais ce passage va plus loin : il montre également que cette définition purement négative de la vie bonne n'est pas encore suffisante, car elle ne tient pas compte de la possibilité positive de la présence d'un certain type de plaisirs dans cette vie bonne, pourtant exigée par sa définition comme mélange de plaisir et d'intelligence, à savoir les plaisirs purs, absolument exempts de toute trace de peine. Afin de le comprendre, il est nécessaire d'adopter un second niveau de lecture, selon lequel la vie agréable correspond à la vie bonne elle-même, faite d'intelligence et de plaisir pur, tandis que la vie pénible n'est autre que cette vie où plaisir et douleur sont intimement mélangés et ne peuvent apparaître séparément l'un de l'autre—ce qui explique qu'aucune mention explicite de cette vie mélangée ne soit faite dans ce passage. Que ce deuxième axe de lecture soit nécessaire ne fait aucun doute si l'on se souvient que Socrate est en train de dénoncer les plaisirs faux, et ne peut donc entendre ici par « vie agréable » qu'une vie faite de plaisirs *vrais,* dont nous verrons qu'ils se confondent avec les plaisirs purs. Cette interprétation sera d'ailleurs amplement confirmée par la suite du dialogue, au cours de laquelle Socrate accordera aux « ennemis de Philèbe » que la plupart des plaisirs ne sont que des cessations de douleurs et non de vrais plaisirs, mais démontrera néanmoins qu'il existe un autre type de plaisirs qui, quant à eux, sont purs de toute peine, et dès lors sont réellement et totalement plaisants. L'erreur des ennemis de Philèbe ne consiste nullement à rejeter la plupart des plaisirs comme de simples cessations de douleurs, mais bien plutôt à considérer que ces pseudo-plaisirs sont les seuls possibles, et par conséquent à valoriser l'état neutre comme le sommet de notre existence. Par conséquent, en distinguant ici une vie pénible, une vie neutre et une vie agréable, Socrate ne peut considérer cette dernière que comme la vie bonne elle-même, laquelle contient seulement des plaisirs purs. Dans cette optique, la vie neutre apparaît seulement comme un intermédiaire, comme le socle sur lequel s'édifiera la vie bonne, libérée elle aussi des plaisirs impurs porteurs de

peines et de douleurs sans pour autant se réduire à un état d'ataraxie[108].

La vie neutre est donc différente de la vie agréable, l'absence de peine du plaisir. Pourtant, nombreux sont ceux qui confondent ces deux choses et croient éprouver du plaisir lorsqu'ils n'éprouvent pas de peine (44 a1–8). Il importe d'être particulièrement attentif à ce que dit Socrate. La confusion dont il parle n'est pas celle dont il a déjà été question plus haut, consistant à prendre l'état neutre pour un plaisir *parce qu'on l'envisage à partir de la peine*[109]. Une telle interprétation, qui semble résulter à la fois d'un rapprochement avec un passage de la *République* apparemment similaire (IX, 583 c3 sq.), mais qui envisage en réalité le problème d'un point de vue sensiblement différent, et d'une confusion entre les plaisirs faux dont il est ici question et les plaisirs mélangés qui seront étudiés un peu plus loin, reviendrait à faire de cette nouvelle espèce de plaisirs faux une simple sous-espèce de la seconde, poussée en quelque sorte à l'extrême en ce qu'aucun plaisir véritable n'y interviendrait. Or c'est oublier que Socrate dit expressément que l'erreur ici décrite se produit en certaines personnes *lorsqu'elles n'éprouvent pas de peine* (ὅταν μὴ λυπῶνται, 44 a4–5 ; contraster *République*, IX, 583 c10–11 : τοὺς τῶν καμνόντων λόγους, οὓς λέγουσιν ὅταν κάμνωσιν). Ce n'est donc pas d'une simple erreur de perspective qu'il s'agit ici, mais bien d'une erreur *dans le concept de plaisir lui-même* : ces personnes croient alors éprouver du plaisir, précisément parce que *pour elles*, le seul véritable plaisir consiste à n'éprouver aucune peine. C'est ce que dit explicitement Socrate : ces personnes considèrent faussement le fait de jouir (ψευδῆ… δοξάζουσι περὶ τοῦ χαίρειν), si du moins la nature (ἡ φύσις) du fait de ne pas éprouver de peine est distincte (χωρίς) de celle du fait de jouir (44 a9–10). Néanmoins, il ne nous semble pas correct d'en déduire que cette erreur serait purement théorique, de sorte qu'elle n'affecterait que la *doxa* au sujet du plaisir et non l'expérience de celui qui a cette fausse

[108] En ce sens, il paraît absurde de reprocher à Platon d'ignorer qu'il est possible d'éprouver du plaisir lorsque l'on cesse de souffrir, comme le font Gosling et Taylor (1982), pp. 450–451 : il l'ignore tellement peu qu'il s'agit précisément là du type de plaisirs qu'il va thématiser par la suite sous le nom de plaisirs purs.

[109] Contrairement à ce qu'écrivent par exemple Taylor (1948), p. 424 ; Cherlonneix (1986), p. 332 ; Natorp (1994), p. 340.

doxa, puisque cette expérience ne serait tout simplement pas un plaisir du tout, ce qui rendrait l'appellation « plaisir faux » particulièrement inappropriée dans le contexte actuel[110]. En effet, nous l'avons vu, la *doxa* est précisément constitutive du phénomène, de sorte qu'à celui qui a cette fausse *doxa*, l'état neutre, lorsqu'il l'expérimente, *apparaît* bel et bien comme un plaisir[111].

Afin de mieux saisir ce processus, revenons à l'exemple du promeneur. Nous avons vu dans la section précédente que celui-ci pouvait avoir une perception fausse, correspondant à un phénomène faux, en raison de l'indétermination de la sensation elle-même, soit parce que celle-ci présentait la possibilité d'être déterminée de différentes manières dont une seule était correcte, soit parce que, confrontée à l'indétermination contraire, elle suscitait une exagération irrémédiable dans la *doxa* qui la déterminait. Mais plus profondément encore, il existe une autre cause d'erreur possible. En effet, la *doxa* est l'aboutissement d'un travail de la *dianoia* qui confronte la sensation actuelle à une sensation conservée par la mémoire et qui applique à la première le concept correspondant à la seconde. Or ce concept ne nous est pas « inné » : au contraire, il résulte lui-même d'un travail antérieur de la *dianoia* qui est le fait de l'éducation. Dans ces conditions, il se peut très bien que ce concept soit lui-même erroné, ce qui le fera fatalement échouer dans toutes les tentatives ultérieures de reconnaissance de ce qui correspond à ce concept. Dans le cas du promeneur, cela signifie qu'il pourrait très bien prendre un homme pour une statue, non seulement en raison de l'indétermination de sa sensation, mais également parce qu'il aurait un faux concept de ce qu'est un homme, et le confondrait avec ce qu'est une statue. Certes, ce type de confusion est ici très peu plausible, mais il le devient beaucoup plus

---

[110] Comme l'écrivent par exemple Hackforth (1972), p. 81 ; Frede (1993), p. 50, n. 1, et (1997), p. 266. Une approche similaire a conduit Ferber (1912), p. 165, n. 1, à refuser purement et simplement de traiter cette confusion entre absence de peine et plaisir comme une espèce de plaisirs faux.

[111] En *République*, IX, 584 a7–10, il est dit explicitement que l'état neutre *apparaît* (φαίνεται) plaisant sans l'être (οὐκ ἔστιν). Mais dans la mesure où la situation décrite dans ce texte est sensiblement différente de celle du *Philèbe*, comme nous venons de le voir, nous préférons ne pas en tirer un argument, ce qui nous semble d'autant plus inutile que dans le *Philèbe* également, cette troisième espèce de plaisirs faux est explicitement reliée à l'apparence : cf. φαινομένας, 42 c6.

lorsqu'il s'agit de reconnaître un animal particulier, un intervalle musical précis, ou encore une action juste. C'est alors l'*ignorance* qui est la cause de la fausseté du phénomène et nous met en rapport avec une apparence très éloignée de la réalité. *La condition première de la vérité du phénomène est la vérité du concept utilisé pour déterminer la sensation.* À la différence de la vérité du phénomène, cette vérité conceptuelle ne peut plus être, quant à elle, de l'ordre de l'adéquation, car elle ne se manifeste pas dans le rapport de la pensée à la chose, mais est immanente à la pensée elle-même. Nous verrons qu'elle se fonde dans la *détermination*— détermination conceptuelle, d'abord, qui se transmet ensuite au phénomène par le biais de la *doxa* constitutive de la perception. Or la détermination est l'œuvre de l'intelligence, dont la manifestation suprême est la dialectique, comme l'établira la suite du dialogue, de sorte que *la dialectique est la condition suprême de la vérité, non seulement conceptuelle, mais également phénoménale.*

Qu'en est-il de celui qui croit que le plaisir n'est rien d'autre que l'absence de peine ? Pour lui également, la cause de l'erreur réside dans son concept erroné de ce qu'est le plaisir, puisqu'il confond sa nature avec celle de l'absence de peine. C'est à la lumière de ce faux concept qu'il interprète son expérience sensible, et c'est pourquoi il se trompe : il croit se réjouir alors qu'en réalité, c'est-à-dire *du point de vue de quelqu'un qui disposerait du vrai concept de plaisir,* il ne se réjouit nullement. Il n'en reste pas moins qu'il croit se réjouir, c'est-à-dire qu'il *perçoit* ce qu'il ressent *comme un plaisir,* que cet état neutre lui *apparaît* comme plaisir, bref qu'il a un *phénomène* de plaisir, auquel il prend bel et bien plaisir. On répliquera sans doute que ce cas diffère du précédent en ce qu'ici, il n'y a pas de sensation à déterminer, puisque c'est précisément l'absence de sensation de peine qu'il confond avec le plaisir. Certes, mais cette absence de sensation n'est pas un néant absolu, elle est absence de donnée *sensible* : elle se situe sur le même plan que la sensation, et c'est pourquoi elle ne nous dit encore rien par elle-même, mais doit également être *interprétée* par une *doxa* pour nous apparaître *comme absence de sensation.* Cette interprétation est nécessaire pour que celui qui confond plaisir et absence de peine puisse croire éprouver un plaisir alors qu'il n'éprouve pas de peine : il doit la considérer *comme telle,* sans quoi il ne la remarquerait tout simplement pas. Elle devient alors un phénomène—un phénomène d'absence de peine, c'est-

à-dire, pour lui, un phénomène de plaisir. C'est en ce sens que son expérience elle-même est falsifiée, et que ce qui est faux alors, ce ne sont pas seulement ses considérations « théoriques » sur le plaisir, mais également *le plaisir lui-même comme phénomène.*

Pour le dire autrement : ce qui est faux ici, comme dans les deux cas précédents, ce n'est pas le ἥδεσθαι, le fait d'éprouver du plaisir, car qu'on le veuille ou non, celui qui confond le fait de se réjouir avec le fait de ne pas éprouver de peine prend effectivement plaisir à cet état neutre dans lequel il se trouve[112]. La fausseté concerne à nouveau *ce à quoi il prend plaisir*, τὸ ᾧ τὸ ἡδόμενον ἥδεται, puisque cela n'est précisément pas du plaisir, mais de l'absence de peine. Une fois de plus, avoir un plaisir faux signifie prendre plaisir à quelque chose qui n'est pas du plaisir. Mais dans le cas présent, la fausseté ne concerne plus seulement le plaisir comme phénomène, mais encore sa *nature*, son *essence* ; et c'est de la fausseté relative à son essence, à la détermination de son concept, que dérive celle du phénomène. Au contraire, les plaisirs faux des deux espèces précédentes n'étaient faux que relativement à un concept déterminé du plaisir, dont la vérité propre n'était pas, quant à elle, remise en question. C'est pourquoi les plaisirs de cette troisième espèce n'*apparaissent* pas seulement faussement, mais *sont* faux ; et dans cette mesure même, ils sont encore plus faux que les précédents. Cela se manifeste particulièrement dans le fait que cette fausseté permet de réfuter jusqu'à ce que nous avons nommé plus haut la vérité phénoménologique du plaisir : en effet, ce type de plaisirs faux nous met en présence de personnes qui *croient* se réjouir alors qu'elles ne se réjouissent aucunement, situation que Protarque avait jugée absolument

[112] Cette interprétation pourrait sembler mise en difficulté par le fait que Socrate désigne cette erreur comme une erreur περὶ τοῦ χαίρειν, à propos du fait d'éprouver du plaisir. Cependant, il nous semble difficile d'admettre que le χαίρειν ici concerné corresponde au ἥδεσθαι tel que nous l'avons analysé plus haut : c'est bien plutôt du plaisir lui-même comme unité du ἥδεσθαι et du ᾧ τὸ ἡδόμενον ἥδεται qu'il doit s'agir, sans quoi Socrate contredirait ce qu'il a établi en ouverture de toute cette analyse des plaisirs faux, à savoir que la possibilité de l'erreur concerne toujours le second aspect du plaisir, non le premier. D'ailleurs, il est clair que l'erreur de celui qui confond le plaisir avec l'absence de peine inclut des considérations relatives au contenu du plaisir, au sens où nous l'avons défini plus haut. Peut-être l'emploi du verbe χαίρειν plutôt que ἥδεσθαι vise-t-il précisément à éviter cette confusion. (Pour une explication différente de l'omniprésence du terme χαίρειν et de ses dérivés dans tout ce passage, cf. Dillon (1999), p. 92.)

impossible au début de l'analyse des plaisirs faux (cf. 36 e5–10)[113]. La boucle est bouclée : Socrate a désormais réussi à manifester à son interlocuteur la possibilité de ce que celui-ci considérait auparavant comme le comble de l'absurdité. La division des plaisirs faux peut dès lors prendre fin.

Or, nous l'avons vu, c'est seulement lorsqu'elle arrive à son terme qu'une division dialectique peut manifester pleinement l'ordre selon lequel elle s'est opérée et qui rend sa progression rigoureuse. Une brève récapitulation des trois espèces de plaisirs faux permettra de montrer que la division dont elles résultent répond parfaitement aux exigences formelles de la méthode divine. Parler de plaisirs faux n'a de sens que si l'on distingue deux aspects du plaisir : le fait de prendre plaisir et ce à quoi on prend plaisir. La fausseté ne peut concerner que le second aspect, l'effectivité du premier ne pouvant quant à elle être mise en question lorsqu'un plaisir a lieu. Avoir un plaisir faux consiste donc à prendre plaisir à quelque chose qui n'est pas du plaisir. Socrate a montré qu'une telle erreur pouvait se produire de trois manières différentes, selon le degré d'élaboration de l'expérience du plaisir concernée. Un premier type d'erreur peut survenir lorsque ce à quoi on prend plaisir est un *phantasme* (de plaisir), notion que l'on peut définir comme l'illustration par l'imagination d'une certaine *doxa* relative au passé, au présent, et particulièrement à l'avenir. Dans la mesure où une *doxa* peut être vraie ou fausse, et où le phantasme en est l'image parfaite, lui-même peut être vrai ou faux ; et s'il est un phantasme de plaisir auquel prend plaisir celui qui prend plaisir, ce à quoi ce dernier prend plaisir est également faux, et partant le plaisir. Mais ce à quoi on prend plaisir peut également être un *phénomène* (de plaisir), niveau plus « archaïque » de l'expérience que le phantasme en ce qu'il en est la condition, et qui peut être défini comme un mélange de sensation et de *doxa*. Un phénomène peut être faux pour deux raisons. La première est liée à l'indétermination de la sensation, qui peut susciter une *doxa* fausse, surtout si elle se manifeste en même temps que l'indétermination contraire. Dans le cas du plaisir, cela signifie qu'un plaisir, lorsqu'il se produit en même

[113] Cette allusion est relevée par Guthrie (1978), p. 221 ; Frede (1992), p. 448 ; Migliori (1993), pp. 237–238.

temps qu'un autre plaisir ou qu'une peine, nous apparaît plus ou moins intense qu'il n'est réellement; et dans la mesure où celui qui prend plaisir à ce plaisir y prend plaisir tel qu'il lui apparaît et non tel qu'il est, il prend également plaisir à cette « quantité » qui lui apparaît sans être, c'est-à-dire à quelque chose qui n'est pas du plaisir: il a donc un plaisir faux. Mais si l'on remonte plus profondément encore dans les couches de l'expérience, on constate qu'un phénomène peut également être faux pour une autre raison, à savoir la fausseté du *concept* invoqué pour déterminer la sensation : par exemple, celui qui confond dans le concept lui-même le plaisir avec l'absence de peine s'imagine éprouver un plaisir lorsqu'il n'éprouve rien, et a ainsi un plaisir faux. Cette fausseté est plus radicale encore que les deux précédentes, parce qu'elle ne concerne ni le phantasme ni seulement le phénomène, mais également la nature même du plaisir, son être, son essence.

Les trois espèces de plaisirs faux nous manifestent l'impossibilité de réduire le plaisir à son apparaître, puisque celui-ci peut être faux, et dès lors la nécessité d'en passer à une interrogation relative à son essence. Bien plus, elles sont rigoureusement ordonnées selon les trois niveaux où peut se manifester la fausseté : dans le phantasme, dans le phénomène ou dans le concept. Cette division est également exhaustive, car la fausseté ne peut se manifester en dehors de ces trois niveaux : ni en deçà, car la sensation n'est par elle-même ni vraie ni fausse, ni au-delà, car la science ne peut jamais être fausse. Mais ces trois niveaux ne sont pas indépendants les uns des autres : chacun conditionne ceux qui le précèdent. Le phantasme est une simple image du phénomène, et en ce sens il ne peut être faux que dans la mesure où celui-ci peut l'être également; et la vérité ou la fausseté du concept conditionne celle des deux autres niveaux, car celui qui ne dispose que d'un concept faux de plaisir ne pourra jamais avoir de plaisir vrai dans l'ordre du phénomène, ni *a fortiori* dans l'ordre du phantasme. La vérité conceptuelle est donc la condition de la vérité de l'expérience, dans la mesure où l'expérience est elle-même structurée par nos concepts et n'est pas envisageable sans eux. Restera à montrer que cette vérité conceptuelle ne peut être garantie que par la dialectique, ce qui, en plus de manifester l'efficacité déterminante de celle-ci sur notre expérience, assurera le passage de l'analyse des plaisirs à celle des sciences.

Néanmoins, ce passage ne deviendra nécessaire que lorsqu'il aura été démontré que la fausseté d'un plaisir rend celui-ci intrinsèquement mauvais et par là même indésirable. Or, nous l'avons vu, rien de tel n'a encore été effectué dans le cas des deux premières espèces de plaisirs faux, qui ne pouvaient être condamnées qu'à condition d'adopter un point de vue extérieur à l'expérience subjective de celui qui les éprouve, ce qui ne pouvait dès lors suffire à convaincre un hédoniste de les fuir. En irait-il de même pour la troisième espèce ? À première vue, il pourrait sembler que non, car les plaisirs recherchés par un hédoniste du type représenté par Protarque à ce stade du dialogue diffèrent certainement de la simple absence de peine. Et pourtant, un tel jugement repose à nouveau sur un point de vue extérieur, puisqu'il s'appuie sur un concept de plaisir qui n'est précisément pas celui des personnes qui éprouvent des plaisirs faux de cette espèce. D'ailleurs, il est frappant que l'hédoniste le plus célèbre de la tradition philosophique, Épicure lui-même, ait adopté une position très proche de celle qui est discutée ici, consistant à faire de l'état d'ataraxie le suprême plaisir et donc à refuser de le traiter comme un état intermédiaire entre le plaisir et la peine[114]. Afin de réfuter ce type particulier d'hédonisme qui se mue paradoxalement en dégoût à l'égard du plaisir, nous devons établir la possibilité de plaisirs purs, c'est-à-dire de plaisirs qui, tout en ne s'identifiant pas à des cessations de douleurs, n'en diffèrent pas moins de l'état neutre. C'est cette nouvelle recherche que Socrate va à présent entamer avec l'aide de Protarque ; et elle nous permettra également, en suivant l'argumentation de ces hédonistes dégoûtés, de manifester dans un premier temps le caractère indésirable des deux premières espèces de plaisirs faux *selon les critères hédonistes eux-mêmes.*

[114] Cf. les textes rassemblés par Long et Sedley (1987), 21, particulièrement A6–7, B1–2, C1, E1.

CHAPITRE VIII

LES PLAISIRS MÉLANGÉS

§ 1. Les ennemis de Philèbe

Nous l'avons vu, appliquer la qualification de « faux » à certains plaisirs repose sur le présupposé de la différence entre apparence et réalité : un plaisir ne peut être faux qu'en tant qu'il est de l'ordre de l'apparaître, du phénomène (ou du phantasme), et que cet apparaître est reconnu comme distinct de la réalité. Appeler un plaisir faux n'a de sens que lorsque l'on s'extrait de l'expérience subjective au sein de laquelle il apparaît pour la considérer d'un point de vue extérieur, et que l'on confère à ce point de vue une priorité sur l'expérience subjective afin de jauger celle-ci à l'aune de celui-là. Or rien ne contraint encore l'hédoniste conséquent à accepter une telle démarche. Pour lui, en effet, seule compte l'expérience subjective du plaisir, et la vérité n'a en soi aucune valeur. Si nous voulons le convaincre de la nécessité d'éviter les plaisirs faux, il nous faut donc procéder autrement et lui montrer combien les plaisirs faux s'avèrent néfastes *du sein même de l'expérience subjective dans laquelle ils apparaissent*, et ce *d'après ses propres critères*. Tel est l'enjeu de la section qui commence à présent. Celle-ci mettra au jour la liaison essentielle de tous ces plaisirs avec la peine, c'est-à-dire avec ce que l'hédoniste cherche à fuir absolument, liaison qui se manifeste non pas dans ce qu'ils *sont*, mais bien dans la manière dont ils *apparaissent* à celui qui les éprouve. Toute cette analyse en restera dès lors strictement au niveau des apparences et considérera les plaisirs précédemment déclarés faux sous ce seul point de vue. En ce sens, elle constitue un tournant décisif dans l'argumentation contre l'hédonisme, puisque celui-ci va à présent être attaqué sur son propre terrain, celui des apparences, et que la position initiale de Protarque, selon laquelle toute différence de valeur entre des plaisirs est toujours *extrinsèque* au plaisir lui-même, va se voir définitivement réfutée à partir de critères hédonistes.

Cependant, ce retour vers l'expérience subjective du plaisir ne pourra valoir que contre les deux premières espèces de plaisirs faux, puisqu'elles seules surgissent au sein d'une expérience qui comporte tout de même une part de plaisir vrai. En revanche, l'expérience subjective de ceux qui éprouvent les plaisirs faux de la troisième espèce ne comporte tout simplement aucun plaisir (si du moins on prend comme critère un concept correct du plaisir), de sorte que la problématique de la pureté ou de l'impureté du plaisir ressenti ne peut en aucune manière les concerner. La fausseté repose dans leur cas non pas sur le contenu de l'expérience subjective elle-même, mais sur la fausseté du concept qui structure cette expérience, si bien qu'elle ne pourra être réfutée que sur le plan conceptuel. Nous verrons dans le chapitre suivant comment Socrate accomplira cette tâche au moyen de l'analyse des plaisirs purs. Il reste que c'est en retraçant la genèse de cette erreur qu'il va ici montrer que tous les autres plaisirs faux apparaissent toujours mélangés de peines dans l'expérience subjective de celui qui les éprouve.

Si cette interprétation de la relation entre plaisirs faux et plaisirs mélangés est exacte, elle implique qu'à condition de mettre à part la troisième espèce de plaisirs faux, la division en plaisirs faux et plaisirs vrais, d'une part, et celle en plaisirs mélangés et plaisirs purs, d'autre part, se recouvrent, au moins quant à leur extension : à tout plaisir mélangé correspond un plaisir faux, et réciproquement ; et il en va de même pour les plaisirs purs et les plaisirs vrais. De fait, nous verrons que les plaisirs faux des deux premières espèces se retrouveront explicitement subsumés sous une espèce de plaisirs mélangés ; quant aux plaisirs purs et aux plaisirs vrais, ils seront très clairement identifiés[1]. Contrai-

[1] Par exemple, alors que Socrate introduit l'analyse des plaisirs purs en disant qu'ils sont sans mélange (ἀμείκτοι, 50 e6), Protarque l'interroge quelques lignes plus bas sur la nature de ces plaisirs vrais (ἀληθεῖς, 51 b1). Et plus tard, Socrate désignera expressément ces plaisirs comme des plaisirs purs et vrais (cf. ἡδονὰς ἀληθεῖς καὶ καθαράς, 63 e3). Notons cependant que selon Frede (1993), p. 60, n. 1, seule la vérité au sens opposé à ce qu'elle tient pour la fausseté de la dernière espèce, à savoir le mélange (cf. note suivante et *infra*), serait étudiée dans la section sur les plaisirs vrais, parce que ce type de fausseté serait le plus important et le plus néfaste (voir aussi Frede (1997), pp. 295–296 et 304, où elle est plus nuancée). Il n'en reste pas moins que si tous les plaisirs purs sont vrais tandis que tous les plaisirs impurs sont faux, et si tout plaisir n'appartenant pas à la troisième espèce de plaisirs faux est soit pur soit impur, cela implique nécessairement que la division en plaisirs purs et plaisirs impurs, d'une part, et

rement à ce qu'écrivent plusieurs commentateurs[2], les plaisirs mélangés ne constituent donc pas une nouvelle espèce de plaisirs faux qui viendrait s'ajouter aux trois précédentes : la division en plaisirs mélangés et plaisirs purs constitue bien plutôt une nouvelle division exhaustive du plaisir selon un nouveau critère. Tout le problème est de comprendre le rapport entre ce critère (la pureté) et le précédent (la vérité), car le fait que les deux divisions se recouvrent d'un point de vue extensionnel ne signifie nullement que leurs critères soient identiques, bien qu'il suggère qu'ils soient unis par une relation nécessaire[3]. Néanmoins, cette relation ne pourra être étudiée qu'au terme de la division des plaisirs. Pour le moment, concentrons-nous sur la manière dont Socrate introduit la problématique des plaisirs mélangés.

Celui-ci commence par présenter un dilemme à son interlocuteur (44 a12–b3) : devons-nous maintenir qu'il y a trois choses, la peine, l'état neutre et le plaisir, ou seulement deux,

---

celle en plaisirs vrais et plaisirs faux des deux premières espèces, d'autre part, se recouvrent.

[2] Voir par exemple Tenkku (1956), p. 191 ; Frede (1992), pp. 443 et 449–452, ainsi que (1993), pp. l–liii, et (1997), pp. 274–275 ; Irwin (1995), pp. 328–330. On peut également citer Ferber (1912), p. 165, et Reidy (1998), pp. 351–352, bien que leur position soit plus ambiguë, puisque tous deux reconnaissent par la suite que les deux premières espèces de plaisirs faux sont également des mélanges (pour le premier, cf. pp. 169–170 ; pour le second, pp. 352–355), ce qui semble inconciliable avec leur identification initiale des plaisirs mélangés à une espèce de plaisirs faux parmi d'autres. Mentionnons encore la position de Migliori (1993), pp. 274–275 et 397, qui considère que la division en plaisirs faux et plaisirs vrais, d'une part, et celle en plaisirs mélangés et plaisirs purs, d'autre part, ne se recouvrent pas, car bien que tous les plaisirs purs soient vrais, il existerait également des plaisirs « ni vrais ni faux » en ce qu'ils ne résulteraient pas d'une anticipation fausse, n'induiraient pas une évaluation fausse de leur intensité et ne seraient pas le fruit d'une conception erronée du plaisir, sans pour autant être purs et « vrais » (il cite l'exemple de l'homme tempérant jouissant d'un plaisir physique qui n'est pas vrai au sens de pur, mais qu'on ne peut pourtant qualifier de faux, car il se produit sur la base d'un calcul précis et adéquat de l'objet—au sens de la métrétique du *Protagoras*). Il nous semble cependant qu'un tel type de plaisir, dans la mesure même où il serait mélangé, tomberait nécessairement sous la seconde espèce de plaisirs faux : en effet, ce qui rend faux les plaisirs de cette espèce, c'est le fait d'être mis en présence d'une peine ; et même s'il est possible de corriger l'erreur d'évaluation d'un point de vue *théorique*, elle n'en continuera pas moins à miner l'apparence elle-même, comme nous avons tenté de le montrer.

[3] C'est cette distinction entre recouvrement extensionnel et identité de critère que ne semble pas voir Dybikowski (1970b), pp. 245–246, dans sa critique de la position (il est vraie imprécise) de McLaughlin (1969), p. 57, et de Hackforth (1972), p. 86.

la peine qui est mauvaise (κακόν) pour les hommes et la délivrance (ἀπαλλαγή) des peines qui, étant cela même qui est bon (αὐτὸ τοῦτο ἀγαθὸν ὄν)[4], est appelée plaisante (ἡδύ) ? Protarque ne comprend pas pourquoi Socrate pose cette question à ce stade du dialogue (44 b4–5), car il ne voit pas encore que tout ce qu'il prend actuellement pour du plaisir doit en réalité être rangé dans la catégorie des choses mauvaises, au même titre que les peines. Afin de lui montrer qu'il est lui-même forcé d'aboutir à cette conclusion, Socrate introduit de curieux personnages, qu'il désigne comme les véritables « ennemis de notre Philèbe » (οἱ πολεμίοι Φιλήβου τοῦδε, 44 b6)[5]. Ceux-ci déclarent en effet que tout ce que les fidèles de Philèbe nomment maintenant plaisirs (ταύτας… πάσας… ἃς νῦν οἱ περὶ Φίληβον ἡδονὰς ἐπονομάζουσιν) ne sont en réalité que fuites de peines (λυπῶν… ἀποφυγαί) (44 c1–2). Afin de prévenir toute confusion par la suite, il convient ici de distinguer deux choses : d'une part, ce que les fidèles de Philèbe nomment maintenant plaisirs, et qui ne sont, du point de vue de ses ennemis, que fuites de peines, c'est-à-dire ne sont pas des plaisirs du tout ; d'autre part, ce que les ennemis de Philèbe eux-mêmes nomment plaisant en un sens très spécial, à savoir la délivrance des peines, c'est-à-dire l'état neutre dont il vient d'être question un peu plus haut. Dans le premier cas, ce qui est nommé plaisir correspond au *mouvement* de fuite de la peine ; dans le second, à l'*état* de celui qui est délivré de toute peine[6].

---

[4] Cette expression ne peut être traduite par « étant le bien lui-même », car la question de la non-identité du bien et du plaisir a été réglée depuis longtemps. Ce dont il s'agit ici est bien plutôt la détermination de ce qui a le bien comme caractère essentiel, donc de « cela même qui est bon ».

[5] De nombreux commentateurs ont cherché à identifier ces personnages à des philosophes historiques, le choix se portant le plus souvent sur Speusippe et ses disciples. Parmi les tentatives les plus récentes en ce sens, signalons en particulier Schofield (1971) et Dillon (1999). Voir en revanche les critiques de Frede (1997), pp. 268–271, qui considère quant à elle que Platon critiquerait ici une position qu'il aurait soutenue antérieurement. Étant donné notre démarche, qui vise à ressaisir la logique purement interne du *Philèbe*, on comprendra que nous ne prenions pas parti dans ce débat, mais tentions seulement de comprendre la position ici décrite telle qu'elle est présentée dans le dialogue lui-même et la fonction de son introduction dans le cours de l'argumentation.

[6] C'est faute d'avoir fait cette distinction que Guthrie (1978), pp. 224–225, relève des contradictions dans la position des ennemis de Philèbe, et que Rodier (1900), pp. 106–111, qui suit Zeller, distingue entre ceux-ci et ceux qui considèrent que la vie neutre est le bien lui-même. Voir en revanche Schofield (1971), pp. 18–19.

Nous l'avons vu, cette seconde désignation est en réalité erronée, à condition toutefois qu'il existe une vie de plaisir distincte à la fois de la vie pénible et de la vie neutre, ce qui reste à prouver. Mais si Socrate invoque ces personnages dans le cours de l'argumentation, c'est bien plutôt en raison de la critique qu'ils opposent à Philèbe et aux siens, qui va nous permettre de montrer que les plaisirs prônés par ceux-ci ne sont en réalité que des fuites de peines, et en ce sens n'appartiennent pas plus au bien que ces dernières. Bref, leur position va nous permettre de montrer que ce ne sont pas seulement les partisans de l'état neutre qui se font du plaisir une conception erronée, mais également les hédonistes, car ce qu'ils nomment plaisir n'est en réalité qu'un mélange peu appétissant de plaisir et de peine.

Socrate nous livre des précisions importantes sur ces ennemis de Philèbe. Tout d'abord, il rapporte que l'on dit d'eux qu'ils sont très habiles pour ce qui concerne la nature (μάλα δεινοὶ λεγομένοι τὰ περὶ φύσιν, 44 b9)[7]. N'en concluons pas trop vite que Socrate lui-même les considère comme des philosophes conséquents : nous allons voir en effet qu'ils n'entendent proprement rien à la nature des choses, puisque même leur méthode est défectueuse. Il les compare d'ailleurs à des devins (μάντεις), qui devinent en vertu non d'un art (οὐ τέχνῃ), mais d'un certain dégoût[8] d'une nature qui n'est pas sans noblesse (τινι δυσχερείᾳ

[7] Robin (1950) traduit quant à lui : « Des hommes qui, de leur naturel, passent même pour être tout à fait terribles », traduction qu'il justifie par le fait que l'idée d'habileté dans la connaissance de la nature est constamment exprimée autrement en grec (T. II, p. 1522, n. 1 de la p. 600). Une telle traduction ne semble toutefois guère compatible avec le fait que Socrate dira plus tard que leur nature n'est pas sans noblesse (οὐκ ἀγεννής, 44 c6).

[8] Sur le sens du terme δυσχέρεια, cf. Schofield (1971), pp. 3–11, qui argumente de manière convaincante, en s'appuyant sur de nombreuses occurrences internes et externes au corpus platonicien, en faveur d'une double signification, à la fois passive (« *offensiveness* », « *disagreeableness* », « *something unpalatable* ») et active (« *revulsion* », « *disgust* », « *fastidiousness* »), et montre que c'est le sens actif qui est le plus fréquent chez Platon et qui doit être retenu ici. Cependant, nous ne pensons pas qu'il faille donner en revanche le sens passif à l'adjectif δυσχερής, utilisé dans la suite pour caractériser les ennemis de Philèbe eux-mêmes (44 e4) : il semble au contraire que c'est précisément en raison de leur δυσχέρεια que ceux-ci sont qualifiés de δυσχερεῖς, de sorte que l'adjectif doit être traduit par « dégoûtés ». Le fait que ce terme soit plus loin (46 a5) utilisé seul, sans que le contexte immédiat le mette en relation avec la δυσχέρεια, ne nous paraît pas militer contre cette interprétation, contrairement à ce qu'écrit M. Schofield (p. 12, n. 28), puisqu'il s'agit d'une simple reprise d'un terme dont le sens a été établi auparavant.

φύσεως οὐκ ἀγεννοῦς), qui haïssent excessivement (λίαν) la puissance du plaisir et ne le tiennent pour rien de sain, considérant son caractère séduisant lui-même (τὸ ἐπαγωγόν) comme un sortilège (γοήτευμα)[9] et non un plaisir (44 c5–d1). La position de ces personnages « dégoûtés » par le plaisir est donc tout sauf le résultat d'une approche dialectique rigoureuse : elle dérive beaucoup plus d'une sorte d'instinct que de la philosophie. Or cet instinct non maîtrisé les mène à l'excès, c'est-à-dire les fait retomber dans l'*apeiron* : voulant échapper à l'envoûtement du plaisir, les ennemis de Philèbe en sont en réalité les premières victimes, car ils ne voient pas que c'est précisément en raison de leur caractère illimité que de nombreux plaisirs doivent être évités.

L'origine de leur erreur apparaît clairement lorsque Socrate nous décrit leur « méthode ».

> *Socrate*: Je pense en effet qu'ils disent quelque chose de cette sorte, en prenant les choses de très haut : si nous voulons voir la nature (φύσιν) de quelque *eidos*[10] que ce soit, par exemple celle du dur, la comprendrions-nous mieux en portant le regard sur les choses les plus dures, ou sur une dureté minime ? Il faut que toi, Protarque, tu répondes à ces dégoûtés comme tu me répondrais à moi.
>
> *Protarque*: Tout à fait, et je leur dis que c'est sur ce qui est premier en grandeur.
>
> *Socrate*: Donc, si nous voulons voir quelle nature a le genre du plaisir (τὸ τῆς ἡδονῆς γένος ἰδεῖν ἥντινά ποτ' ἔχει φύσιν), il ne faut pas porter le regard sur les plaisirs minimes, mais sur ceux qui sont dits les plus extrêmes et les plus forts (τὰς ἀκροτάτας καὶ σφοδροτάτας λεγομένας).
>
> *Protarque*: Tout le monde s'accorderait avec toi sur ce point. (44 d7–45 a3)

Tout le monde, certes, mais pas Socrate. Car ce principe contredit expressément celui qui émergera de toute cette discussion sur

[9] Comparer *République*, IX, 584 a10 : γοητεία.

[10] Il est difficile de traduire le terme εἶδος dans ce contexte : d'une part, la proximité de verbes renvoyant à la vision (ἰδεῖν, ἀποβλέπειν) suggère qu'il faut le prendre dans son sens originel de « ce qui est vu » (la forme, la figure) ; d'autre part, il paraît clair que le sens platonicien d'Idée, espèce, voire spécificité, doit également être présupposé comme ce que la « méthode » des ennemis de Philèbe les empêche d'atteindre (cf. le γένος qui suit, 44 e7). C'est pourquoi nous nous contentons ici de translittérer ce mot, ce qui n'est certes pas une solution, mais offre au moins l'avantage de n'exclure aucune des deux lectures possibles, dont nous sommes convaincu qu'elles doivent coexister.

les plaisirs mélangés et les plaisirs purs, selon lequel la nature de quoi que ce soit se dévoile non pas dans ses manifestations les plus abondantes et les plus intenses, mais dans les plus pures (52 d3–53 c3)[11]. De fait, comme nous l'a appris l'étude de la deuxième espèce de plaisirs faux, la cause de l'intensité des apparences, et en particulier de celle du plaisir comme phénomène, réside dans l'*apeiron*, et, loin d'être la marque d'un surcroît de réalité, elle ne correspond à rien de réel, mais dérive simplement de l'opposition de cet *apeiron* à l'*apeiron* contraire. En choisissant d'examiner les plaisirs les plus extrêmes et les plus forts—ou plus exactement, ceux qui sont *dits* tels, c'est-à-dire qui *apparaissent* comme tels—, les ennemis de Philèbe se tournent à leur insu vers les plus indéterminés, et il n'est donc nullement étonnant que cette étude leur fasse reconnaître en eux un mélange de plaisir et de peine. Mais si ce résultat est fondé dans le cas de ce type de plaisirs, l'erreur survient lorsqu'ils pensent pouvoir l'étendre à *tous* les plaisirs et le considérer comme caractérisant la nature du plaisir *comme tel*, ce qui revient à prendre les apparences pour la réalité. C'est seulement lorsque l'on cherche à remonter de l'apparence à la réalité en ignorant leur différence que le cercle devient vicieux. On comprend maintenant en quoi la troisième espèce de plaisirs faux dérive d'une certaine manière de la seconde, comme l'avait annoncé Socrate (cf. τῇδε, 42 c5) : c'est en raison de la fausseté du second type que les ennemis de Philèbe, ayant pris conscience du mélange de plaisir et de peine qui advenait dans le cas des plaisirs les plus intenses, en sont arrivés à être dégoûtés par le plaisir lui-même et à rejeter tout plaisir comme faussement plaisant, comme un sortilège maléfique qui nous séduit en masquant la perversité sur laquelle il se fonde. Dans ces conditions, si ces personnages sont dits habiles pour ce qui concerne la nature, ce ne peut être que comme des naturalistes au pire sens du terme (du moins d'un

[11] Comme l'ont bien vu Damascius, *Commentaire sur le* Philèbe, § 193, p. 91, § 204, p. 95 et § 212, p. 99 ; Poste (1860), p. 81, n. *ad loc.* ; Hampton (1990), p. 64 ; Reidy (1998), p. 351 ; Carone (2000), p. 281. Gadamer (1994a), p. 268, juge au contraire que les ennemis de Philèbe « ont (…) adopté un principe méthodologique tout à fait pertinent » (voir aussi Van Riel (2000a), p. 67, et (2000b), p. 132), et Teloh (1981), p. 183, s'appuie sur ce passage pour fonder sa thèse d'un changement radical de perspective de la part de Platon, la nature de l'espèce (*kind*) étant désormais recherchée dans les phénomènes sensibles eux-mêmes—ce qui dans les deux cas est un contresens.

point de vue platonicien), qui sont incapables de voir au-delà des apparences et s'y arrêtent comme à la réalité unique et ultime. Ils constituent un parfait exemple du fait que l'*apeiron* rend ἄπειρος τοῦ φρονεῖν, inexpérimenté pour la pensée (cf. 17 e4).

Il n'en reste pas moins que dans la mesure où nous devons à présent examiner le plaisir au niveau des pures apparences, il nous sera certainement utile de suivre à la trace les raisons de leur dégoût (δυσχεράσματα, 44 d2). Les plus grands plaisirs à portée de la main sont certainement ceux qui concernent le corps (45 a4–6). Mais chez qui sont-ils et adviennent-ils plus grands ? Chez les malades ou chez les bien-portants (45 a7–8) ? Cette question, Socrate y insiste, ne porte pas sur le *nombre* des plaisirs, mais sur ceux qui surpassent les autres en fortement et en plus (τῷ σφόδρα δὲ καὶ τῷ μᾶλλον ὑπερεχούσας, 45 d3–4 ; cf. τὸ σφόδρα, 45 c5–6), nouvelle allusion transparente à leur appartenance au genre de l'*apeiron*. Or parmi les plaisirs, ceux qui l'emportent sont ceux qui sont précédés par les plus grands désirs (45 b3–5), puisque l'opposition des contraires atteint alors son comble ; et de tels désirs se trouvent bien plutôt chez les malades, les insensés (ἄφρονες) et les excessifs (ὑβρισταί) que chez les bien-portants et les sages (σώφρονες) (45 b6–e4). Il est donc évident que c'est dans une certaine perversité (πονηρίᾳ) de l'âme et du corps, et non dans la vertu (ἀρετῇ), qu'adviennent les plus grands plaisirs et les plus grandes peines (45 e5–8).

Arrêtons-nous un instant sur cette conclusion. Les plaisirs les plus intenses et les plus forts se voient ici attribués à une perversité de l'âme ou du corps, perversité qui s'oppose à la vertu. Ne tiendrions-nous pas déjà la preuve qu'ils sont eux-mêmes mauvais par nature ? Pas nécessairement. En effet, il reste possible de soutenir, comme Protarque au début du dialogue, que cette perversité ne caractérise que la *source* du plaisir, sans pour autant affecter ce plaisir lui-même. Certes, Protarque reconnaît que l'excès est un vice pour celui qui vit en lui ; et il reconnaît également que ce sont les excessifs qui ont les plaisirs les plus intenses. Mais la nature de la relation qui unit les caractères excessifs aux plaisirs intenses n'est pas encore déterminée par là, car rien ne nous dit que c'est *dans la mesure même* où il a des plaisirs intenses que l'excessif est mauvais : on pourrait très bien imaginer que sa perversité est plutôt due aux actions démesurées que sa recherche

des plaisirs intenses le pousse à commettre. Dans ce cas, il existerait bien un lien entre plaisirs intenses et perversité, mais la perversité n'affecterait pas pour autant ces plaisirs eux-mêmes de manière *intrinsèque* : elle les accompagnerait plutôt à titre de conséquence sans doute inévitable, mais néanmoins externe. Si nous voulons franchir le pas supplémentaire consistant à faire de la perversité une caractéristique véritablement *intrinsèque* de ces plaisirs intenses, il nous faut examiner la manière dont ils se présentent dans l'expérience subjective de celui qui les éprouve, et plus précisément, comme le dit Socrate, quel caractère (τρόπον) *nous les fait dire les plus grands* (45 e9–10). En effet, si nous admettons, comme nous y sommes désormais contraints, que l'intensité des plaisirs en est une caractéristique intrinsèque, et si nous pouvons montrer que cette intensité est précisément la marque de leur perversité, il ne sera plus possible de refuser de leur attribuer la perversité elle-même à titre de caractéristique intrinsèque.

Une fois ce principe compris, la démonstration ne pose plus de problème particulier. Rappelons qu'elle doit être effectuée à partir d'un point de vue hédoniste—non plus l'hédonisme radical qui était celui de Protarque au début du dialogue, consistant à identifier purement et simplement le plaisir et le bien, mais l'hédonisme conséquent qui affirme la bonté essentielle de tout plaisir. Dans cette optique, la peine apparaîtra elle-même nécessairement comme mauvaise et à fuir à tout prix. Or qu'est-ce qui rend un plaisir intense ? Par exemple, qu'est-ce qui rend tellement intense le plaisir qu'éprouve le galeux lorsqu'il se gratte ? Nous l'avons déjà vu : non pas le plaisir lui-même considéré isolément, mais le fait qu'il apparaît sur fond de douleur. Qu'est-ce qui est éprouvé dans cette situation ? Un plaisir ou une peine ? Protarque répond avec toute la rigueur requise : « Plutôt un mélange, Socrate, et qui semble être mauvais (κακόν) » (46 a2–13). Si Protarque a raison, si le plaisir et la peine présents dans cette expérience sont bel et bien indissociables et sont éprouvés comme une affection unique, qui est appelée tantôt plaisir et tantôt peine, alors l'hédoniste est forcé de reconnaître que d'après ses propres critères, de tels plaisirs sont au moins aussi mauvais que bons, voire dans certains cas franchement mauvais, et dès lors que la bonté n'appartient pas à l'essence même du plaisir, car la perversité peut tout autant l'affecter de manière intrinsèque. C'est donc

cette réponse qu'il nous faut désormais affermir, en examinant plus en détail la manière dont de tels mélanges se présentent dans notre expérience.

§ 2. Les espèces de mélanges

Socrate commence par distinguer trois types de mélanges possibles : les mélanges qui se font dans le corps et selon le corps, ceux qui ont lieu dans l'âme et appartiennent à l'âme elle-même, et enfin ceux qui mettent en jeu à la fois l'âme et le corps (46 b8–c4). Précisons d'emblée que cette division, sur le caractère exhaustif et ordonné de laquelle il est inutile d'insister, n'implique aucune contradiction avec le fait que les plaisirs corporels eux-mêmes doivent nécessairement, en tant qu'ils reposent sur des sensations, atteindre l'âme pour être ressentis : dire qu'un plaisir est corporel signifie simplement qu'il est *localisé* dans le corps, même si cette localisation est le fait de l'âme en tant que saisie par la conscience. À cet égard, comme le remarque A.E. Taylor[12], un plaisir psychique correspond à un plaisir qui n'est précisément *pas* localisable, qui n'est pas lié dans notre conscience à un lieu particulier de notre corps. C'est cette impossibilité de le localiser qui doit être entendue lorsque Socrate dit d'un tel plaisir qu'il est « dans » l'âme.

a. *Première espèce*

Socrate commence par les mélanges uniquement corporels. Ceux-ci se produisent, dit-il,

> lorsque, dans la restauration ou la destruction, on subit en même temps (ἅμα) des affections contraires, par exemple quand, étant saisi par le froid, on se réchauffe, et que, quelquefois, ayant chaud, on se rafraîchit, cherchant (…) à avoir l'une de ces conditions et à se délivrer de l'autre (…) (46 c6–9)

On pourrait aussi bien penser au cas de celui qui boit lorsqu'il a soif (à ne pas confondre avec celui qui, ayant soif, a le désir de boire) : lui aussi éprouve *en même temps* la douleur de la soif et le plaisir de boire (cf. *Gorgias*, 496 c6–e9)[13]. Bien plus, c'est

[12] Taylor (1956), p. 60, note.
[13] Jowett (1875), p. 13, considère quant à lui que le plaisir de boire supprime

précisément *parce qu'*il éprouve à ce moment la douleur de la soif que le fait de boire lui procure du plaisir : sans elle, le simple fait de boire lui serait indifférent, voire douloureux s'il était poussé à l'extrême[14]. La douleur de la soif ne se contente donc pas d'accompagner de manière extrinsèque le plaisir de boire : elle en est une partie *constitutive*, car le plaisir de boire n'existerait tout simplement pas sans elle. C'est pourquoi ce qu'éprouve alors notre buveur est proprement un *mélange*, et non pas une simple juxtaposition de deux affections contraires : c'est l'*unité* formée par ces deux affections qui lui apparaît dans son expérience subjective et qu'il ressent lorsqu'il boit.

Or, ajoute Socrate, parmi de tels mélanges, les uns sont composés de peines et de plaisirs à parts égales, les autres d'une plus grande part des uns ou des autres (46 d4–5). Ce sont ceux de cette seconde espèce qu'il s'attache à présent à décrire, en commençant par ceux qui comportent une plus grande part de peines que de plaisirs. Le texte où il décrit cette situation (46 d7–47 a1) est sans doute l'un des plus controversés du *Philèbe*[15]. Nous en proposons la traduction suivante[16] :

---

purement et simplement la douleur de la soif. Cela ne serait vrai que si le plaisir advenait seulement lorsque la soif est étanchée, ou si la soif était étanchée dès que l'on commence à boire—ce qui est loin d'être le cas. Comme l'écrit Taylor (1956), pp. 61–63, il y a *tension* et non *succession* entre la douleur et le plaisir (voir également Cooper (1977), p. 335).

[14] Certes, on peut prendre du plaisir à boire lorsqu'on n'a pas soif ; mais c'est alors autre chose que le simple fait de boire que l'on apprécie, qui correspond dès lors à un autre type d'écart par rapport à l'état d'harmonie.

[15] Sur les difficultés philologiques présentées par ce texte et les différentes lectures qui en ont été proposées, voir surtout Bury (1897), pp. 102–104, n. *ad loc.* ; Diès (1941), p. 60, n. 1 ; Arpe (1943) ; Waterfield (1980a), pp. 58–61.

[16] Le texte de Burnet comporte pas moins de six corrections, dont seules trois semblent réellement requises : la substitution de κνήσει à κινήσει en d10, proposée par Heusde, la lecture ἐπιπολῆς à la place de ἐπὶ πολῆς ou ἐπιπολλῆς en e1 proposée par Schütz, et celle de πρὸς τὰ τῶν à la place de προστάττων ou de πρὸς τὰς τῶν en e3 proposée par Wohlrab. En écartant les autres corrections de Burnet, nous obtenons un texte proche de celui imprimé par Diès, sinon que celui-ci suit Schütz en corrigeant tout le groupe τὸ δ' ἐπὶ πολῆς en τὰ δ' ἐπιπολῆς, ce qui ne semble pas nécessaire. En revanche, nous ne suivons pas la ponctuation de Diès, et plaçons notamment un point après γαργαλισμῶν en d9, comme déjà Apelt (1904), p. 262, et Arpe (1943), p. 162. Nous obtenons donc le texte suivant :

> Λέγε δὴ τὰς μέν, ὅταν πλείους λῦπαι τῶν ἡδονῶν γίγνωνται, τὰς τῆς ψώρας λεγομένας νυνδὴ ταύτας εἶναι καὶ τὰς τῶν γαργαλισμῶν. Ὁπόταν ἐντὸς τὸ ζέον ᾖ καὶ τὸ φλεγμαῖνον, τῇ τρίψει δὲ καὶ τῇ κνήσει

> Dis alors que ceux où les peines sont plus nombreuses que les plaisirs sont ceux de la galle dont nous venons de parler et des démangeaisons. Lorsque le bouillonnement et l'inflammation sont internes, et qu'on ne les atteint pas par frottement ni par grattement, mais qu'on dissout seulement ⟨ainsi⟩ ce qui est à la surface, le fait de dissoudre de force ce qui est mélangé ou de rassembler ce qui est dissous—et en même temps de juxtaposer des peines à des plaisirs—en le portant vers le feu et son contraire, alternant en fonction des embarras, procure tantôt des plaisirs insensés (ἀμηχάνους), tantôt, au contraire, des peines mêlées (συγκερασθείσας) de plaisirs, aux parties internes par comparaison avec les parties externes, selon que la balance penche d'un côté ou de l'autre.

Si nous comprenons bien, Socrate commence par distinguer deux cas. Dans le premier, la démangeaison est purement externe, et il suffit de se gratter pour l'atténuer provisoirement, ce qui procure aux surfaces concernées un plaisir mélangé de douleur—on serait alors dans une situation proche de celle qui vient juste d'être décrite, où plaisir et peine s'équilibrent à peu près. Dans le second en revanche, qui est proprement celui qui nous intéresse ici, la démangeaison est interne et ne peut être atteinte par les grattements. Étant donné que ces parties internes sont inaccessibles, leur soulagement ne peut être provoqué que par un traitement des parties externes, mais un traitement beaucoup plus radical qu'un simple grattement, qui

---

> μὴ ἐφικνῆταί τις, τὸ δ' ἐπιπολῆς μόνον διαχέῃ, τοτὲ, φέροντες εἰς πῦρ αὐτὰ καὶ εἰς τοὐναντίον, ἀπορίαις μεταβάλλοντες, ἐνίοτε ἀμηχάνους ἡδονάς, τοτὲ δὲ τοὐναντίον, τοῖς ἐντὸς πρὸς τὰ τῶν ἔξω, λύπας ἡδοναῖς συγκερασθείσας, εἰς ὁπότερ' ἂν ῥέψῃ, παρέσχοντο τῷ τὰ συγκεκριμένα βίᾳ διαχεῖν ἢ τὰ διακεκριμένα συγχεῖν, καὶ ὁμοῦ λύπας ἡδοναῖς παρατιθέναι.

Nous proposons de comprendre la triple construction infinitive qui termine le passage comme sujet de παρέσχοντο et des participes φέροντες et μεταβάλλοντες, ce qui expliquerait que ces verbes soient conjugués au pluriel et supprimerait l'anacoluthe. Par ailleurs, nous considérons φέροντες εἰς πῦρ αὐτὰ καὶ εἰς τοὐναντίον comme formant un tout, dans la mesure où il s'agit, comme l'explique Diès, d'une référence au procédé médical consistant à appliquer au membre concerné le chaud et le froid, et nous suivons Bury pour l'explication de ἀπορίαις μεταβάλλοντες, qui renverrait à l'alternance des procédés (appliquer le feu *ou* son contraire) en fonction des troubles qu'il s'agit de traiter. Enfin, nous comprenons que ἀμηχάνους ἡδονάς et λύπας ἡδοναῖς συγκερασθείσας sont les deux contraires qui peuvent affecter les parties *internes*, et non l'un les parties internes, l'autre les parties externes, dans la mesure où ces dernières ne peuvent guère être porteuses que de douleur lorsqu'on leur inflige un tel traitement.

consiste à « porter ces parties au feu ou à son contraire », c'est-à-dire à leur appliquer une chaleur ou un froid intenses. Ce traitement violent est contre nature, puisqu'il consiste à dissoudre de force ce qui est mélangé (action du feu) ou à rassembler de force ce qui est dissous (action du froid) en ces parties, bref à rompre leur harmonie, ce qui ne peut leur procurer que de la douleur—une douleur néanmoins « juxtaposée à des plaisirs », ce qui signifie sans doute que le traitement en question soulage également ces parties de leur douleur propre en leur procurant un autre type de douleur. Quels sont les effets de ce traitement ? Précisément de juxtaposer aux douleurs internes des douleurs externes, afin que leur comparaison fasse paraître moins intenses les douleurs internes, voire les supprime complètement. Deux possibilités se présentent en effet : soit les douleurs externes parviennent à supplanter les douleurs internes et donc à soulager celles-ci au moins pour un temps, ce qui leur procure un plaisir insensé, soit elles leur restent inférieures, et dans ce cas une certaine douleur interne subsiste, quoiqu'elle paraisse moindre en raison de cette comparaison à la douleur externe—c'est en ce sens qu'elle est « mêlée de plaisir ». Quoi qu'il en soit, dans les deux cas, le plaisir interne n'apparaît que sur fond de douleur, et en ce sens il est lui-même impur. Tant dans les parties internes que dans les parties externes, c'est donc à un mélange de plaisir et de douleur que nous avons affaire. Cependant, ce ne sont pas ces mélanges particuliers que ressent le patient, mais bien le mélange total constitué à la fois par les affections internes et les affections externes, qui donne lieu à une affection commune (cf. ἐν τοῖς κοινοῖς παθήμασιν, 47 c1–2). Dans ce mélange total, il est clair que c'est toujours la douleur qui domine, puisqu'à la douleur interne dont le soulagement provoque le plaisir s'ajoute la douleur externe provoquée par le traitement lui-même. Et dans la mesure où le patient perçoit ce mélange comme une unité, comme une affection unique, son expérience est avant tout celle d'une intense souffrance, même si le plaisir en est une composante essentielle, et il préférerait certainement en être totalement exempt plutôt que d'avoir recours à de tels procédés pour se soulager.

Il en va tout autrement dans le cas où c'est le plaisir qui domine dans le mélange. Car alors,

> la part de peine qui y est mélangée chatouille et fait légèrement s'emporter, mais la part de plaisir qui y est versée en bien plus grande quantité s'intensifie (συντείνει) et fait quelquefois bondir, suscitant toutes sortes de couleurs, toutes sortes de gesticulations, toutes sortes de halètements, faisant naître à l'intérieur un effarement général et des cris de démence (...). Et cela, mon ami, le fait dire à son propre sujet et fait dire aux autres que c'est comme s'il mourait de jouir de ces plaisirs ; et il poursuit toujours de toutes ses forces ces plaisirs-là, d'autant plus qu'il s'avère plus intempérant et plus insensé (ἀκολαστότερός τε καὶ ἀφρονέστερος) ; il les appelle les plus grands, et il compte (καταριθμεῖται) celui qui vit toujours le plus possible en eux pour le plus heureux des hommes. (47 a4–b7)

Inutile d'insister sur les allusions de ce passage à l'expérience sexuelle, d'autant plus évidentes qu'elles se retrouvent également dans un passage parallèle du *Gorgias* (494 c5–e8). Plus importante est la réponse de Protarque : « Tu as exposé (διεπέρανας) là, Socrate, ce sur quoi la *doxa* de la plupart des hommes s'accorde » (47 b8–9). Car il s'agit bien ici de décrire les conséquences de la position hédoniste, consistant à identifier le plaisir au bien, ou du moins, lorsqu'on lui montre l'incohérence d'une telle position, à tenir tout plaisir pour essentiellement bon, et dès lors à établir une correspondance entre l'intensité du plaisir et la quantité de bonheur qu'il est susceptible de nous apporter. En dévoilant le mécanisme responsable de l'intensification des plaisirs, à savoir, comme nous l'avons vu lors de l'examen de la seconde espèce de plaisirs faux, le fait que ce plaisir apparaît plus grand qu'il n'est en raison de son opposition à une peine également présente, Socrate manifeste que la position de ces hédonistes qui recherchent les plaisirs les plus intenses est elle aussi contradictoire *en elle-même.* En effet, il ne s'agit plus ici de condamner l'excès de tels plaisirs sur base d'une comparaison entre apparence et réalité, ce qui n'a de sens que d'un point de vue externe, mais bien de considérer l'expérience de celui qui ressent un tel plaisir *de l'intérieur de cette expérience elle-même, telle qu'elle apparaît à celui qui la vit.* De ce point de vue, on peut voir que la douleur par comparaison avec laquelle un tel plaisir apparaît intense n'est pas séparable du plaisir lui-même, mais en fait au contraire partie intégrante, dans la mesure où elle ne peut intensifier ce plaisir qu'à condition d'être elle-même présente à la conscience comme pôle de comparaison. Par conséquent, ce que ressent le sujet dans une telle situation est certes un plaisir, mais un plaisir mélangé de

peine ; et la part de peine qu'il comporte appartient de manière *intrinsèque* à ce plaisir, elle fait partie de ces caractéristiques sans lesquelles le plaisir lui-même ne lui apparaîtrait pas tel qu'il lui apparaît. Or pour l'hédoniste, la peine est un mal, et donc à fuir absolument ; de sorte qu'en recherchant les plaisirs les plus intenses, il se contredit lui-même, puisqu'il court par la même occasion vers ce qui lui répugne le plus.

La perversité des plaisirs de l'intempérant a donc été démontrée à partir des critères propres à celui-ci. Il est désormais forcé de reconnaître qu'il existe des plaisirs mauvais, c'est-à-dire des plaisirs qui, même à ses yeux, sont indésirables. Il va maintenant apprendre que ces plaisirs sont bien plus nombreux encore qu'il ne le soupçonne.

b. *Deuxième espèce*

Les mélanges qui font intervenir l'âme et le corps sont ceux dont il a été le plus souvent question jusqu'à présent, à savoir ces mélanges particulièrement nombreux où l'âme, désirant le contraire de ce qu'éprouve le corps, nous met en présence de l'affection contraire, plaçant ainsi un plaisir à côté d'une peine et une peine à côté d'un plaisir (47 c3–d3). Cependant, ce sur quoi nous n'avions pas insisté auparavant, c'est que ces deux affections contraires se fondent en un mélange unique de plaisir et de peine (εἰς μίαν… κρᾶσιν, 47 c5 ; μεῖξις μία λύπης τε καὶ ἡδονῆς… γενομένη, d2–3).

La référence la plus évidente, outre le premier passage consacré à la « vie mélangée » de plaisir et de peine (35 d8–36 c2), est la seconde espèce de plaisirs faux. Mais le point de vue sur ces plaisirs a changé. En effet, pour les qualifier de faux, il fallait isoler abstraitement au sein des expériences où ils surviennent la part de plaisir (vrai) et la part de peine, et distinguer le plaisir tel qu'il nous apparaît du plaisir tel qu'il est réellement. Ici au contraire, il s'agit de considérer ces plaisirs dans l'immanence de l'expérience elle-même, c'est-à-dire dans leur pure apparence, indépendamment de tout point de vue externe qui nous permettrait de les jauger. Il n'est dès lors plus permis de distinguer au sein de cette expérience une part de plaisir vrai d'une part de plaisir faux, mais c'est le plaisir tel qu'il nous apparaît, avec son intensité apparente, qui doit être examiné. Cependant, au sein

de ce plaisir apparent, il est possible de repérer une part de peine qui en est une composante essentielle, puisqu'elle est ce qui suscite le désir, et qui sert de pôle de comparaison dynamique par rapport auquel le plaisir apparaît intense. L'expérience totale du sujet qui éprouve un tel plaisir est donc bien elle aussi un mélange unique de plaisir et de peine, et non un plaisir pur.

Or il est clair que cette analyse vaut également pour la première espèce de plaisirs faux, à savoir les plaisirs faux d'anticipation. En effet, comme nous l'avons vu, tout plaisir d'anticipation, parce qu'il se fonde sur l'espoir, suppose le désir du plaisir anticipé ; et dans la mesure où l'on désire toujours le contraire de ce qu'on éprouve, l'anticipation d'un plaisir repose elle aussi sur une peine actuelle. En ce sens, tout plaisir d'anticipation est par nature mélangé ; un plaisir pur d'anticipation est une contradiction dans les termes[17]. Notons que cela n'implique nullement que l'extension des plaisirs mélangés soit plus grande que celles des plaisirs faux, puisque, nous l'avons vu, tout plaisir d'anticipation est également faux d'une certaine manière, à savoir en ce sens qu'en fixant son désir sur le plaisir, il n'atteindra jamais le bien qu'il vise pourtant nécessairement.

c. *Troisième espèce*

Reste donc à étudier la dernière espèce de mélange, à savoir le mélange pris par l'âme elle-même avec elle-même (47 d8–9). À titre d'exemples, Socrate commence par citer la colère (ὀργή), la crainte (φόβος), le regret (πόθος), le deuil (θρῆνος), l'amour (ἔρως), la jalousie (ζῆλος) et l'envie (φθόνος), toutes peines de l'âme dont l'analyse montrerait pourtant qu'elles sont mêlées de plaisirs (47 e1–48 a4). De même, nous savons que le spectateur d'une tragédie trouve du plaisir dans son affliction même (48 a5–7). Face à l'assentiment de Protarque, Socrate se sent autorisé à ne pas examiner la complexité de ces émotions plus avant[18]. Autrement obscur est le mélange de peine et de

---

[17] Cette conséquence est reconnue par Gadamer (1994a), pp. 264–265, et par Reidy (1998), pp. 350–351. Elle est également impliquée en *République*, IX, 584 c9–11.

[18] On trouve d'ailleurs des indications sur les mélanges de plaisir et de peine à l'œuvre dans plusieurs de ces émotions dans d'autres passages des Dialogues : par exemple, sur le deuil, comparer *Phédon*, 59 a5–b1 (quoique l'émotion ressentie par Phédon à la mort de Socrate soit présentée comme très particulière

plaisir qui constitue la disposition (διάθεσις) de notre âme lors des comédies (48 a8–b3). Socrate propose donc de s'y arrêter quelque peu, afin que son analyse puisse servir d'exemple pour toutes les autres émotions qu'il vient de mentionner (48 b4–7).

Notons d'emblée qu'une telle approche contraste avec celle adoptée par les ennemis de Philèbe : en effet, alors que ceux-ci choisissaient d'observer les manifestations phénoménales les plus extrêmes et les plus fortes de ce qu'ils étudiaient afin d'en induire la nature (44 d8–45 a3), Socrate considère qu'il faut examiner le cas de la comédie « d'autant plus qu'il est plus obscur » (τοσούτῳ μᾶλλον ὅσῳ σκοτεινότερόν ἐστιν, 48 b4–5). Une analyse minutieuse d'un cas particulièrement difficile est plus formatrice qu'une généralisation hâtive, surtout si celle-ci est opérée à partir d'exemples sélectionnés au moyen de critères aussi contestables que l'intensité apparente. C'est que l'essentiel réside beaucoup moins dans les résultats que dans la méthode qui permet de les mettre au jour, c'est-à-dire dans la marche de la pensée elle-même qui cherche la vérité—en d'autres termes, dans la dialectique (cf. *Politique*, 286 d4–287 a6). De fait, l'analyse de la comédie qui suit, et qui a suscité chez les commentateurs des jugements contradictoires[19], est une nouvelle application très précise et tout à fait rigoureuse de la méthode de division, utilisée ici dans sa variante « définitionnelle » plutôt que « classificatoire ». C'est avant tout comme telle qu'il faut la lire, dans la logique de son déploiement, si nous voulons en percevoir la richesse.

Le nœud de la démonstration consiste à établir que le rire (et donc le plaisir) du spectateur de comédie surgit sur fond d'une émotion particulière : le φθόνος, qui est une peine de l'âme (48 b8–10). Le sens le plus général de ce terme est l'envie ou la jalousie[20]. Cependant, parce que placer l'envie au fondement du rire

---

et comme différente de celle que l'on ressent généralement à la mort d'un être aimé) ; sur l'amour, *Banquet*, 206 d3–e1, et *Phèdre*, 251 c5–252 a1 ; sur l'émotion du spectateur de tragédie, *République*, X, 605 c10–d5.

[19] Comparer les appréciations élogieuses de Brochard (1905), p. 206 ; Ritter (1923), p. 439 ; Festugière (1950), pp. 298–299, n. 4 ; Taylor (1956), p. 72 ; Migliori (1993), p. 254 ; Gadamer (1994a), p. 272 ; aux critiques parfois virulentes de Poste (1860), p. 92, n. *ad loc.* ; Grote (1867), pp. 574–575, n. k ; Tenkku (1956), p. 210 ; Van Riel (1999c), pp. 302–303, et (2000a), pp. 22–23. Voir également le jugement plus nuancé de Frede (1997), pp. 290–293.

[20] Sur le φθόνος chez Platon, cf. Milobenski (1964), pp. 21–58, et Brisson (1989).

de la comédie leur semblait trop paradoxal, un certain nombre de traducteurs et de commentateurs (par exemple Taylor, Hackforth, Gosling, Waterfield, Migliori et Frede) ont choisi de rendre ce terme dans le contexte actuel par « méchanceté » (« *malice* », « *spite* », « *malevolenza* », « *Mißgunst* »). Une telle traduction rencontre toutefois une objection immédiate : si c'est vraiment de méchanceté que veut parler Socrate, comment se fait-il que Protarque accepte sans la moindre hésitation de la traiter comme une peine de l'âme[21] ? Peut-être l'est-elle effectivement, mais cela semble rien moins qu'évident et demanderait à être argumenté. Or aucune argumentation de ce genre ne paraît ici nécessaire, ce que l'on comprend sans difficulté si l'on conserve la traduction habituelle d' « envie ». Ajoutons que supprimer le caractère paradoxal de la démonstration revient à supprimer toute l'originalité de ce passage, ainsi qu'à rendre peu compréhensible l'insistance sur la complexité de l'émotion propre au spectateur de comédie. De prime abord, dire que le plaisir de la comédie suppose l'action cachée de l'envie est certes paradoxal, mais c'est précisément pour cette raison qu'un examen approfondi est requis.

Remarquons également que l'envie figurait déjà parmi les émotions de la liste précédente, dont Socrate nous a dit que, tout en étant des peines, elles renfermaient des plaisirs insensés (47 e5). Il s'agit donc, pour être exact, d'un mélange de peine et de plaisir, qui peut néanmoins être appelé simplement peine en raison de la prédominance de ce facteur dans le mélange. Cependant, ce n'est pas ce mélange particulier de peine et de plaisir propre à l'envie qui intéresse ici Socrate, mais bien l'émotion ressentie par le spectateur de comédie comme mélange de plaisir et de peine[22]. Dans ce mélange, la part de plaisir est constituée par le rire, la part de peine par l'envie (cf. 50 a5–9). C'est pourquoi l'envie est traitée tout au long de l'analyse comme une peine et non comme un mélange[23]—ce qui est tout aussi

[21] Particulièrement caractéristique est la démarche de Gosling et Taylor (1982) : commençant par traduire φθόνος par « *malice* », ils en arrivent finalement, suite à un curieux cercle vicieux, à critiquer Platon sous prétexte que la méchanceté n'est pas une peine (p. 191).

[22] Comme le remarque à juste titre Milobenski (1964), p. 50 et n. 97. En revanche, ces deux niveaux sont confondus par Brisson (1989), pp. 221–222, et Wersinger (1999a), pp. 328–332.

[23] On pourrait penser que 49 a7–9 fait exception, puisque Socrate déclare que l'observation de l'envie puérile (ὁ παιδικὸς φθόνος) nous permettra de voir

légitime que d'appeler l'émotion propre à la comédie « plaisir », puisqu'une émotion mélangée est nommée d'après celle qui domine en elle. Il importe toutefois de garder à l'esprit cette distinction entre les deux mélanges, car il est clair que l'on peut être envieux sans rire, et dans ce cas, on souffre beaucoup plus que l'on n'éprouve de plaisir. Quant à la part de plaisir propre à l'envie elle-même, Socrate ne donne aucune précision à son sujet, mais on peut supposer qu'elle tient en ceci que l'envieux ne peut souffrir de voir autrui posséder un certain bien que s'il désire ce bien pour lui-même, désir qui le met dès lors en contact avec ce bien, donc avec un certain plaisir.

Ces préliminaires étant posés, abordons la démonstration proprement dite. Socrate commence par énoncer une proposition générale : l'envieux se montrera réjoui des maux[24] de ses prochains (ὁ φθονῶν… ἐπὶ κακοῖς τοῖς τῶν πέλας ἡδόμενος ἀναφανήσεται, 48 b11–12). Plus tard, il dira plus précisément que c'est l'envie qui *produit* (ἀπεργάζεται) le plaisir devant les maux des amis. Cette seconde formulation est plus forte, mais également plus exacte : en effet, il ne s'agit pas simplement de dire que l'envieux se réjouit devant les maux de ses prochains, mais que *pour se réjouir devant les maux de ses prochains*, il faut être envieux. Qu'est-ce qui pourrait bien nous pousser à nous réjouir des maux de nos amis plutôt qu'à compatir à leur malheur, sinon l'envie ? Or une fois cette prémisse acceptée, le rôle de l'envie dans le plaisir comique est assez aisé à établir. Il suffit de montrer 1) que ce sont des maux qui provoquent l'émotion comique ; 2) que ces maux surviennent à nos prochains, à nos « amis » (nous verrons en quel sens) ; 3) que cette émotion est un plaisir.

---

un curieux mélange de plaisir et de peine. On pourrait rétorquer que cela signifie seulement que c'est par la considération de l'envie que le mélange propre au plaisir de la comédie nous apparaîtra. Mais en raison du contexte, il nous semble plus probable que παιδικός revête ici la connotation du jeu et de l'amusement (cf. παιδιά), de sorte que l'expression ὁ παιδικὸς φθόνος signifierait « l'envie qui s'amuse », c'est-à-dire le plaisir de la comédie lui-même.

[24] Wersinger (1999a) fonde toute son interprétation sur l'idée que le mot κακόν subirait au cours de l'analyse différents glissements sémantiques, signifiant tantôt un défaut moral, tantôt un malheur (voir notamment pp. 322–323). Mais une telle ambiguïté n'apparaît pas comme un « glissement sémantique » dans un contexte platonicien, où faire le mal conduit nécessairement au malheur.

Les deux premiers points vont nous permettre de dévoiler la nature du ridicule (τὸ γελοῖον), c'est-à-dire de ce qui nous fait rire. Dans le genre de la perversité (πονηρία), il faut commencer par distinguer une espèce de maux particulière : celle qui correspond à l'affection contraire à l'inscription delphique, le célèbre « connais-toi toi-même ». Le ridicule suppose une certaine inintelligence (ἄνοια) et une certaine sottise (ἀβέλτερα ἕξις), à vrai dire la plus grave de toutes, celle qui consiste à s'ignorer soi-même (48 c2–d3). Cette ignorance peut porter sur trois domaines (48 d4–49 a6) : l'argent, lorsqu'on se croit plus riche qu'on ne l'est ; le corps, lorsqu'on se croit plus grand et plus beau qu'on ne l'est ; et enfin l'âme, lorsqu'on croit être meilleur en vertu, et particulièrement en sagesse (σοφία), qu'on ne l'est—mal qui est de loin le plus répandu, mais aussi, on s'en doute, le plus grave. On retrouve ici la division, traditionnelle chez Platon, en biens extérieurs, biens du corps et biens de l'âme (cf. par exemple *Gorgias,* 477 b1–e6 ; *Lois,* III, 697 b2–c2). Ce n'est évidemment pas un hasard, car le ridicule procède précisément d'une illusion sur la possession d'un certain bien, et c'est en cette illusion que réside son mal propre[25]. L'importance de cette remarque nous apparaîtra par la suite.

Néanmoins, pour obtenir le ridicule, il faut procéder à une division supplémentaire—division qui concerne, il y a tout lieu de le penser, non pas seulement la dernière espèce d'ignorance de soi, mais le genre de l'ignorance de soi tout entier, car le ridicule peut concerner les trois espèces de ce genre qui viennent d'être mentionnées[26]. En effet, pour que l'ignorance de soi devienne risible, il faut encore qu'elle soit accompagnée de faiblesse, et donc de l'incapacité de se venger si l'on en rit ; en revanche, lorsqu'elle est accompagnée de la force et de la capacité de se venger, elle produit des êtres qui, loin d'être ridicules, sont redoutables et haïssables (φοβεροὺς καὶ ἐχθρούς) (49 a7–c6)[27]. Cette division

[25] Déjà dans la *République*, Socrate affirme que seuls le mal et l'inintelligence (ἄφρον) sont véritablement risibles (γελοίοι) (V, 452 d6–e1).

[26] On aurait donc ici une division « en largeur et en longueur », comme le dit l'Étranger dans le *Sophiste* (265 e8–266 a10), c'est-à-dire une division qui, divisant un genre déjà divisé selon un autre critère, implique la division de chaque espèce de ce genre.

[27] Tant Brisson (1989), p. 225, que Wersinger (1999a), pp. 325–328, voient dans cette division la distinction entre la comédie (dont l'objet est le ridicule) et la tragédie (dont l'objet serait le redoutable et le haï), et considèrent le φθόνος

entre faibles et forts deviendra par la suite division entre amis (φίλοι) et ennemis (ἐχθροί). Un tel usage du terme « ami » comme désignant simplement celui qui ne peut se venger quand on se moque de lui paraît certes réducteur, mais il est important de comprendre que c'est effectivement tout ce qui est requis pour la démonstration : en effet, d'une part, il est clair que l' « amitié » qui relie l'envieux à celui qu'il envie ne peut guère être profonde, puisqu'il en est envieux et se réjouit de son malheur ; et d'autre part, il est tout aussi clair que les personnages de comédie ne sont pas nos « amis » en un sens profond, mais simplement des personnages dont nous n'avons pas à craindre de représailles au cas où nous nous en moquons. Cette absence de risque, encore renforcée au théâtre par la distance qui sépare le spectateur de ce qui se passe sur scène, est nécessaire pour que nous nous sentions libres de rire sans retenue ; mais elle est également nécessaire pour que le plaisir que nous prenons devant les maux de ces personnages résulte bien de l'envie, ce qui n'est pas le cas si nous les craignons (cf. 49 d3–5), car le plaisir correspond alors bien plutôt au soulagement dérivant de l'amoindrissement du danger qu'ils représentent pour nous[28]. Les conditions de possibilité du rire de la comédie sont en même temps les conditions de possibilité du plaisir suscité par l'envie, et c'est précisément cette coïncidence que Socrate cherche à mettre au jour.

---

comme le moteur commun de l'une et de l'autre. Rien ne nous semble autoriser une telle inférence (pas même 50 b1–4, qui se contente de rappeler que dans les tragédies et les deuils également, on observe des mélanges de plaisir et de peine—sans qu'il soit nullement affirmé que la peine est toujours l'envie, ce qui serait pour le moins incongru dans le cas du deuil), tout d'abord parce qu'on voit mal en quoi les personnages de tragédie devraient être considérés comme redoutables et haïssables par le spectateur pour susciter l'émotion propre à ce genre de spectacles, qui suppose au contraire qu'il compatisse à leur malheur (cf. *République*, X, 605 d4 : συμπάσχοντες), et ensuite parce que d'après Socrate, seul le plaisir éprouvé devant les maux de l'ami est issu de l'envie (cf. *Philèbe*, 49 d3–5). Il est d'ailleurs difficile de comprendre en quoi l'envie jouerait le moindre rôle dans l'émotion de la tragédie (le fait que le φθόνος puisse être un *argument* de tragédie n'ayant aucun rapport avec ce problème). Il nous paraît encore plus injustifié de considérer avec A.G. Wersinger que « Socrate suggère que la tragédie résulte d'un excès de ridicule, la honte » (p. 327), car loin de les traiter comme deux gradations sur une même échelle, il oppose explicitement le ridicule comme caractère de l'ignorance de celui qui ne peut nous nuire au haïssable et au honteux comme caractères de celle du fort et du nuisible (49 c2–5) ; de même, rien ne suggère qu'il faille considérer l'envie comme la passion fondatrice de toutes les autres (p. 332).

[28] Comme le fait remarquer Gadamer (1994a), pp. 272–273.

Reste à montrer que le ridicule, c'est-à-dire le mal constitué par l'ignorance de soi de nos amis au sens qui vient d'être précisé, suscite chez le spectateur de comédie un plaisir. Il s'agit là de l'étape la plus évidente : face au ridicule, le spectateur rit ; or le rire n'est-il pas un plaisir ? Certes, et à vrai dire un plaisir injuste (ἄδικος ἡδονή), puisque ce spectateur prend plaisir aux maux d'un « ami », c'est-à-dire de quelqu'un qui est inoffensif à son égard, ce qui lui enlève l'excuse de se réjouir sur son propre sort, à savoir sur l'écartement de la menace représentée par l'ennemi (49 d1–50 a1). Lorsque nous nous moquons de quelqu'un de tel, c'est véritablement *de son malheur* que nous nous réjouissons, et non de ce que celui-ci pourrait avoir de bénéfique pour nous, puisque cette personne ne peut aucunement nous nuire. La seule manière de comprendre ce plaisir est dès lors de l'attribuer à l'envie que nous lui portons, car sans envie, nous n'aurions aucune raison de nous réjouir de son malheur (50 a2–4). Socrate peut donc conclure, en rassemblant les différents éléments de la division qui vient d'être opérée :

> Le *logos* affirme donc que riant des traits ridicules de nos amis, mêlant (κεραννύντας) un plaisir à l'envie, nous mélangeons (συγκεραννύναι) un plaisir à une peine ; en effet, l'envie a été reconnue antérieurement par nous comme une peine de l'âme, et le fait de rire comme un plaisir, et tous deux adviennent en même temps (ἅμα) dans ces moments-là. (50 a5–9)

Que nous le voulions ou non, le rire de la comédie ne peut advenir que sur fond d'envie, il la suppose comme sa condition de possibilité, et dans cette mesure le plaisir que nous ressentons alors n'est pas pur, mais mélangé de peine.

Du moins est-ce ce que le *logos* nous affirme. Mais reste à comprendre ce qu'il ne nous dit pas, à savoir *sur quoi* porte exactement notre envie. Car il est évident que l'objet de notre envie ne peut être le ridicule *comme tel*, c'est-à-dire l'ignorance de soi doublée de faiblesse. Ce que nous envions, ce ne sont certainement pas les maux de notre ami, mais plutôt les biens qu'il a l'illusion de posséder : la richesse, la beauté et la sagesse. C'est pourquoi il n'est nullement fortuit que le ridicule soit défini par l'ignorance de soi quant à la possession de *biens*— ou plus exactement, de ce qui passe pour des biens aux yeux des spectateurs de comédie, bref des objets de leur désir. Si nous sommes envieux, c'est parce que les biens que l'homme ridicule

prétend posséder, nous savons, quant à nous, que nous ne les possédons pas. *En tant que l'homme ridicule se croit riche, beau ou sage, il nous met en présence de ces biens que nous ne possédons pas et suscite l'envie; mais en tant qu'il s'avère ne pas les posséder plus que nous, et peut-être même moins encore, il suscite la moquerie et le plaisir*[29]. Nous ne rions donc qu'en tant que nous ne sommes pas mieux lotis que lui, sinon que nous sommes pour notre part conscients de notre propre sort et évitons par là le ridicule. Dans ces conditions, l'envie ne peut apparaître que chez celui qui manque du bien[30]: en celui qui est réellement bon, c'est-à-dire en un dieu ou en un véritable philosophe, elle n'a pas de place[31]— ce qui implique que la moquerie est également étrangère à un tel être. Telle est l'originalité profonde de toute cette analyse[32]: en fondant le plaisir de la moquerie sur l'envie plutôt que sur le mépris, Platon, contre la grande majorité de la tradition ultérieure jusqu'à la Renaissance au moins[33], localise l'origine du rire dans un sentiment d'infériorité plutôt que de supériorité[34].

---

[29] Cette interprétation diffère sensiblement de celle proposée par Hampton (1990), p. 67, selon qui le plaisir de la comédie résulte du fait que nous nous identifions au personnage qu'elle met en scène, de sorte qu'en riant de ses malheurs, nous rions en réalité de notre propre sort, ce qui provoque une peine en nous (comparer l'interprétation similaire de Wersinger (1999a), p. 324). Le problème d'une telle analyse, outre qu'il est difficile d'y voir le rôle de l'envie, est qu'elle considère la peine comme logiquement postérieure au plaisir, alors que Socrate montre bien plutôt qu'elle lui est logiquement antérieure, en tant que le rire présuppose l'envie comme sa condition de possibilité. En revanche, nous rejoignons en partie les analyses de Ritter (1923), pp. 439–440; Davidson (1990), pp. 372–374; Tuozzo (1996), pp. 310–312.

[30] Comme le notent Tuozzo (1996), p. 310, et Van Riel (1999c), pp. 302–303.

[31] Voir en particulier *Timée*, 29 e1–2 : ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίνεται φθόνος. Brisson (1989), pp. 228–233, rassemble les principaux textes platoniciens sur ce sujet.

[32] Originalité qu'il serait peut-être plus juste d'attribuer dans une certaine mesure à Socrate lui-même plutôt qu'à Platon, au vu de la proximité remarquable entre toute cette analyse et celle de la folie, de l'ignorance de soi et de l'envie que l'on trouve chez Xénophon, *Mémorables*, III, ix, 6–8. Cependant, la spécificité de ce passage du *Philèbe* consiste à utiliser ces analyses pour rendre compte de l'émotion suscitée par la comédie.

[33] Sur laquelle on peut se reporter aux remarques très instructives de Skinner (2002). Notons cependant que bien qu'il cite l'analyse du *Philèbe* (pp. 152–153 et 158–159), Skinner ne semble pas percevoir la profonde originalité de l'analyse platonicienne, à savoir le rôle qu'y joue l'envie.

[34] C'est en ce sens que notre analyse se distingue de celle de Tuozzo (1996), pp. 310–312, qui aboutit finalement à attribuer l'origine du rire à un sentiment

Même un plaisir en apparence aussi innocent que celui du rire est mélangé de peine, parce qu'il repose sur l'envie, perversion du désir suscitée par le manque de ce que nous prenons pour un bien et que nous imaginons présent en un autre. C'est parce qu'il surgit sur fond de cette peine que le rire nous paraît tellement plaisant, alors qu'en réalité il n'est que l'atténuation momentanée d'une profonde douleur qui résulte de la conscience de ne pas posséder le bien auquel nous aspirons tous. Ayant manifesté le mélange de plaisir et de peine dans ce cas particulièrement difficile, Socrate peut s'estimer quitte d'une étude approfondie des autres émotions et se contenter d'affirmer qu'il en va de même pour chacune d'entre elles, « non seulement au théâtre, mais dans toute la tragédie et la comédie de la vie » (50 b1–e4). Les trois espèces de mélanges possibles ayant été étudiées, nous pouvons à présent nous tourner vers les plaisirs purs.

---

de supériorité—ce qui n'est possible que parce qu'il comprend φθόνος au sens de « méchanceté » plutôt que d' « envie ».

CHAPITRE IX

LES PLAISIRS PURS ET VRAIS

§ 1. Situation dialectique de l'analyse des plaisirs purs

« Il semble naturel (κατὰ φύσιν) qu'après les plaisirs mélangés, nous avancions, selon une certaine nécessité (ὑπό… τινος ἀνάγκης), vers ceux qui quant à eux ne sont pas mélangés » (50 e5–7). En introduisant la problématique des plaisirs purs de cette manière, Socrate insiste d'emblée sur la profonde continuité de la recherche et sur sa parfaite organisation qui, loin d'être arbitraire, obéit à la nature même de ce qui est étudié et à une rigoureuse nécessité argumentative. Avant d'aborder l'analyse des plaisirs purs proprement dite, tâchons de mettre celle-ci en lumière.

Le passage de l'étude des plaisirs faux à celle des plaisirs mélangés a été suscité par la troisième forme d'erreur pouvant infester le plaisir, à savoir l'apparence fausse de plaisir découlant d'un concept erroné de sa nature, qui le confond avec l'état neutre. En retraçant la genèse de cette erreur, attribuée aux « ennemis de Philèbe », Socrate a montré qu'elle provenait d'un certain dégoût du plaisir motivé par la reconnaissance du fait que la plupart des plaisirs que nous ressentons ne sont que cessations de peines et, par là même, présupposent la douleur comme condition de possibilité de leur émergence, douleur qui est présente dans l'expérience en même temps que le plaisir, de sorte que l'on peut à bon droit considérer cette expérience comme un mélange de plaisir et de douleur. D'emblée, Socrate a tenu à se désolidariser de cette position, dans la mesure où elle étend indûment à tous les plaisirs ce qui n'appartient qu'à la plupart d'entre eux, sans pouvoir pour autant être considéré comme relevant de la nature du plaisir lui-même. Il rappelle sa démarche dans le passage suivant :

> À ceux qui affirment que tous les plaisirs ne sont que cessations de peines, je n'accorde absolument pas crédit, mais comme je l'ai dit, j'en tire profit comme de témoins envers certains plaisirs qui semblent être, mais ne sont aucunement (εἶναι δοκούσας, οὔσας δ' οὐδαμῶς), et d'autres qui paraissent (φαντασθείσας) grands en même temps que nombreux, mais qui sont confondus (συμπεφυρμένας)[1] avec des peines et des cessations de très grandes douleurs relativement aux embarras du corps et de l'âme. (51 a3–9)

Les deux types de plaisirs envers lesquels Socrate compte utiliser les ennemis de Philèbe comme témoins correspondent respectivement aux plaisirs faux (qui semblent être sans être) et aux plaisirs mélangés de peines (qui paraissent grands en vertu de l'opposition à leur contraire impliquée par le mélange). Socrate semble toutefois les considérer ici comme deux espèces différentes. Cela n'infirmerait-il pas ce que nous avons dit plus haut de leur relation de correspondance et du recouvrement extensionnel de la division entre plaisirs faux et plaisirs vrais, d'une part, et de celle entre plaisirs mélangés et plaisirs purs, d'autre part ? Le simple fait qu'ici même, Protarque nomme « plaisirs vrais » (51 b1) ce que Socrate désignait quelques lignes plus haut par l'expression « plaisirs non mélangés » (50 e6) montre que cela ne peut être le cas. Mais il faut comprendre que si à tout plaisir faux correspond un plaisir mélangé[2], et inversement, ces deux expressions ne désignent pourtant pas la même chose ; ou plus exactement, elles se réfèrent à deux aspects différents de la même chose. L'expression « plaisir faux » désigne la part de ce qui est ressenti qui, tout en apparaissant effectivement dans l'expérience subjective où elle est considérée comme faisant partie intégrante du plaisir total, n'est pourtant proprement rien lorsqu'on adopte un point de vue externe, c'est-à-dire lorsqu'on quitte le domaine de l'apparence pour celui de l'être. En revanche, l'expression « plaisir mélangé » désigne ce qui apparaît comme plaisir dans l'expérience subjective, bien qu'il s'agisse en réalité d'un mélange de

[1] Le verbe συμφύρω est intéressant : en 64 e1, il est utilisé pour désigner le mauvais mélange, celui qui se corrompt lui-même ainsi que ses composants, par opposition à l'idéal type du bon mélange désigné par le terme κρᾶσις. Il peut également avoir un sens épistémologique, auquel cas il désigne le fait de prendre une chose pour une autre (cf. 15 e3). La traduction par « confondre » permet de maintenir les deux nuances.

[2] À l'exception des plaisirs faux de la troisième espèce, comme nous l'avons vu.

plaisir et de douleur. Dans les deux cas, l'expérience subjective de celui qui éprouve ce type de plaisir est la même, à savoir ce que nous avons appelé le plaisir total, et c'est en ce sens que l'on peut d'un certain point de vue parler d'identité extensionnelle entre plaisirs faux et plaisirs mélangés ; mais tandis que dans le premier cas, on adopte un point de vue externe qui permet d'isoler une partie de ce qui apparaît alors et de la considérer comme fausse, dans le second on en reste au niveau de cette expérience, et c'est le plaisir total lui-même que l'on qualifie de mélangé. C'est en ce sens que rigoureusement parlant, ce ne sont pas les mêmes plaisirs que nous désignons par ces deux expressions. Ajoutons que la correspondance biunivoque entre plaisirs faux et plaisirs mélangés est de toute façon clairement impliquée par le fait que Socrate cite ici les ennemis de Philèbe comme témoins non seulement envers les plaisirs mélangés, mais également envers les plaisirs faux, alors que seuls les premiers ont été placés sous leur patronage dans la discussion qui précède. Quoi qu'il en soit, c'est seulement au terme de l'analyse des plaisirs purs que sera pleinement déterminée la relation exacte entre fausseté et mélange, d'une part, et entre vérité et pureté, d'autre part, de sorte que nous devons en reporter l'explication détaillée à une section ultérieure.

Que les ennemis de Philèbe aient raison de rejeter ces plaisirs faux et mélangés, Socrate est le premier à l'accorder ; mais ce qu'il refuse, c'est d'étendre les résultats de cette analyse à la nature du plaisir lui-même. Afin de montrer que les ennemis de Philèbe ont tort de procéder à cette extension, et donc de montrer que la troisième espèce de plaisirs faux est bien une espèce de plaisirs faux, en ce qu'elle est fondée sur un concept erroné du plaisir, Socrate doit établir la possibilité de plaisirs qui ne se définissent pas par la cessation de la douleur, ce qui manifestera que le fait d'être mêlé de douleur n'est pas une détermination essentielle du plaisir en tant que tel, mais seulement la caractéristique de certaines de ses espèces. Il s'agit donc de montrer que le concept erroné de plaisir prôné par les ennemis de Philèbe résulte du fait qu'ils n'ont pas tenu compte de toutes ses espèces, bref *du fait qu'il ne procède pas de la dialectique*, c'est-à-dire d'un rassemblement et d'une division méthodique du plaisir, seule capable de cerner l'essence de ce qu'elle étudie, mais d'une approche qui se fie naïvement aux apparences sans tenter d'en jauger la réalité.

Dans ces conditions, il est tout à fait logique que cette nouvelle espèce de plaisirs soit introduite à partir du critère de leur pureté, et non de leur vérité. En effet, nous devons continuer à adopter le point de vue des hédonistes eux-mêmes à ce stade du dialogue, afin de leur montrer qu'ils ont tout intérêt à préférer de tels plaisirs à ceux précédemment étudiés, et qui étaient quant à eux mélangés de douleur. Mais d'un autre côté, de tels plaisirs, parce qu'ils ne se définiront plus par leur opposition à la douleur, n'appartiendront plus au genre du plus et du moins, de l'*apeiron* : ils seront au contraire parfaitement déterminés en eux-mêmes et seront des membres du troisième genre, celui du mélange. C'est cette appartenance au troisième genre plutôt qu'au premier qui les rendra également vrais. Ce point est essentiel, car il signifie que l'examen des plaisirs purs nous permettra d'opérer un premier passage entre les deux conceptions du bien présentes dans le dialogue sans qu'elles aient été proprement articulées jusqu'à présent : la conception « égoïste » du bien, atteinte par la simple considération des désirs individuels du sujet, et la conception « formelle » du bien comme mélange harmonieux d'*apeiron* et de *peras*, qui semblait jusqu'à présent simplement présupposée sans avoir été proprement argumentée. En montrant que même l'hédoniste est contraint en définitive de rechercher des plaisirs qui appartiennent au troisième genre s'il veut atteindre le bonheur, Socrate établira que ces deux conceptions du bien, loin d'être antagonistes, se rejoignent nécessairement.

Mais comment de tels plaisirs sont-ils possibles, si le plaisir accompagne toujours la restauration de l'harmonie (ou son anticipation), ce qui suppose sa destruction préalable, accompagnée quant à elle par la douleur ? Devons-nous supposer que cette caractérisation générale du plaisir ne vaut précisément plus dans le cas des plaisirs purs ? Tout indique le contraire. En effet, le langage utilisé par Socrate ne laisse subsister aucun doute sur le fait que le modèle de la destruction et de la restauration, du manque et du remplissage, reste pleinement valide pour cette nouvelle espèce de plaisirs[3]. Cependant, les analyses précédentes,

[3] Voir en particulier 51 b5–7 : καὶ ὅσα τὰς ἐνδείας ἀναισθήτους ἔχοντα καὶ ἀλύπους τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδείας καθαρὰς λυπῶν παραδίδωσιν. La suppression de καθαρὰς λυπῶν, proposée par Stallbaum (et non par Badham, contrairement à ce qu'indique l'apparat critique de Burnet), ne semble pas nécessaire. Nous comprenons ce passage comme une caractérisation générale

en particulier celles concernant la sensation et la troisième espèce de plaisirs faux, nous ont appris que les processus de destruction et de restauration ne sont sensibles qu'au-delà d'un certain seuil, et que seuls ceux qui sont sensibles sont accompagnés de douleur ou de plaisir. Par conséquent, un plaisir pur de toute peine est possible, si l'on considère qu'il accompagne le remplissage sensible d'un manque qui est pour sa part insensible (ἀναίσθητος, 51 b5) et ne suscite donc pas de douleur[4]. Ce processus doit être étendu aux mouvements qui affectent l'âme elle-même, qui peuvent eux aussi demeurer cachés à la conscience—par exemple l'oubli tant qu'il n'est pas réfléchi[5]. Il ne s'agit donc pas de nier que le manque ou la destruction de l'harmonie se produise également dans le cas des plaisirs purs, mais seulement que ces processus soient présents *à la conscience.* De fait, c'est là tout ce dont nous avons besoin, puisque la caractérisation d'un plaisir comme pur ou mélangé de douleur relève de l'expérience subjective de celui qui l'éprouve. Or si le plaisir

du plaisir pur. Comme le signale Carone (2000), p. 167, n. 19, la grammaire de 51 b3–7 autorise également à y voir un simple exemple de plaisir pur, placé sur le même pied que les plaisirs des odeurs, des belles couleurs, des figures et des sons ; il se référerait alors aux plaisirs purs de connaissance. Quoi qu'il en soit, nous ne voyons aucune raison de nier que les plaisirs découlant des bonnes odeurs et les plaisirs esthétiques relèvent également de ce modèle général, ce qui est explicitement affirmé par le *Timée* (64 c7–65 b3) dans le cas des bonnes odeurs.

[4] Contrairement à ce qu'écrit Waterfield (1980b), p. 293, le plaisir pur n'est donc pas accompagné d'une « douleur insensible », expression qui n'a d'ailleurs pas grand sens, mais présuppose un manque qui, précisément parce qu'il est insensible, ne suscite pas de douleur.

[5] Le terme αἴσθησις doit dès lors être ici entendu au sens large, comme désignant la part d'*affectivité* de l'expérience, que celle-ci soit corporelle ou non, puisque le manque qui est dit insensible est purement psychique dans le cas des deuxième et troisième espèces de plaisirs purs. Dans ces conditions, rien n'empêche de considérer également ces plaisirs comme des phénomènes, même s'ils n'impliquent aucun mouvement corporel présent, passé ou futur : dans leur cas, c'est cette part affective qui accompagne la restauration de l'harmonie psychique qui tient lieu de sensation à laquelle la *doxa* applique le concept de plaisir. Notons qu'en français également, le terme « sensibilité » en est venu à désigner toute une série de phénomènes qui débordent largement le champ strict de la sensation, ce qui nous permet de conserver ici la traduction d'ἀναίσθητος par « insensible ». (Pour d'autres exemples d'utilisations du terme αἴσθησις dans son sens large chez Platon, cf. *Charmide,* 159 a2, où Socrate déclare qu'il est impossible que Charmide possède la σωφροσύνη sans avoir l'αἴσθησις de sa présence, et sans que cette αἴσθησις fasse naître en lui une *doxa* de la sorte de chose qu'elle est, ainsi que *Phédon,* 65 d11, où αἴσθησις désigne le mode d'appréhension de quelque objet que ce soit, y compris des Idées).

n'apparaît pas sur fond de douleur à celui qui l'éprouve, il ne sera plus *apeiron*, puisqu'il ne sera plus mis en présence de son contraire.

On comprend dès lors que *si un plaisir pur de toute peine paraît impossible lorsqu'on adopte un point de vue externe, il devient possible lorsqu'on l'envisage d'un point de vue interne à l'expérience, c'est-à-dire lorsqu'on tient compte des conditions subjectives de son émergence dans la conscience*. Or les conditions subjectives de la possibilité d'un plaisir pur sont des conditions *cognitives*. Celles-ci peuvent être purement négatives, par exemple lorsque l'action de la *phronèsis* se limite à rendre insensibles les processus qui se produisent dans notre corps ; mais même dans ce cas, cette forme d' « ignorance » participe tout à fait à la tension naturelle de l'intelligence vers la vérité et la stabilité, puisque ce qui est « ignoré » alors est le flux incessant du devenir qui, s'il était constamment senti, nous empêcherait d'utiliser notre intelligence à des fins de connaissance. Dans ces conditions, *si certains plaisirs peuvent être purs et donc bons, ce n'est pas en vertu de la nature même du plaisir, mais en vertu de cet autre genre constitué par la* phronèsis *et la connaissance*. Par là même, la question de savoir si le plaisir est le bienvenu en tout son genre, ou si seuls certains plaisirs reçoivent d'un autre genre le caractère de la bonté qui les rend bienvenus (cf. 32 c6–d6), trouve sa réponse définitive : seuls certains plaisirs sont bons, et cette bonté, ils la doivent au genre de la *phronèsis* et de l'intelligence, qui impose une limite au caractère illimité du plaisir par lui-même. Cela nous révèle d'emblée que si les plaisirs purs sont purs, c'est au sens où ils ne sont pas mélangés de peines, mais non au sens où ils ne seraient pas mélangés à l'intelligence, ni au sens où ils ne consisteraient pas en un mélange d'*apeiron* et de *peras* : au contraire, leur pureté à l'égard de la peine implique précisément qu'ils soient mélangés de *phronèsis*, puisque ce sont les conditions de son exercice qui rendent leur émergence possible en limitant l'illimitation intrinsèque à la nature du plaisir. Il ne peut y avoir de plaisir pur que mélangé d'intelligence.

Cet énoncé, qui ne paraît paradoxal que si l'on oublie que les termes « mélangé » et « pur » y sont employés relativement à deux problématiques différentes, est la conséquence nécessaire de ce qui a été établi depuis longtemps, à savoir que seul le mélange de plaisir et d'intelligence est désirable et bon. Dès lors, si un plaisir est bon, c'est qu'il est déjà mélangé à l'intelligence, et les

plaisirs purs, en tant qu'ils appartiennent à la vie bonne, sont nécessairement déjà des mélanges en ce sens. Mais nous savons désormais en quoi consiste ce mélange, et quel composant y joue le rôle de la cause : c'est un mélange où l'un des deux composants domine l'autre, à savoir l'intelligence, qui rend le plaisir bon en lui conférant une limite, ce qu'elle fait en le dissociant de son contraire, la douleur. Nous allons voir néanmoins que son action déterminante est loin de se limiter à cette fonction « minimaliste » de l'insensibilité du manque, et s'affirme également de manière beaucoup plus positive au sein de la vie bonne.

§ 2. Les espèces de plaisirs purs

Socrate distingue trois espèces (εἴδη, 51 e5) de plaisirs purs. Leur analyse est extrêmement concise et à première vue décevante, par comparaison avec la discussion sur les plaisirs faux et les plaisirs mélangés. Pourtant, si l'on accepte le principe directeur de notre interprétation, consistant à lire chaque passage en l'intégrant à la totalité du dialogue, il manifeste une grande richesse. Néanmoins, une comparaison avec des passages d'autres dialogues, en particulier le *Timée*, s'avérera parfois nécessaire pour aboutir à une interprétation complète et cohérente.

Les trois espèces de plaisirs purs sont clairement hiérarchisées, allant des « moins divins » (ἧττον… θεῖον, 51 e1) à « ceux qui n'appartiennent nullement à beaucoup d'hommes, mais à très peu d'entre eux » (οὐδαμῶς τῶν πολλῶν ἀνθρώπων ἀλλὰ τῶν σφόδρα ὀλίγων, 52 b7–8). C'est cet ordre hiérarchique, qui n'est pas celui de leur exposition, que nous suivrons ci-dessous.

a. *Première espèce*

La première espèce regroupe la plupart des plaisirs qui concernent les odeurs (τὰς περί… τῶν ὀσμῶν τὰς πλείστας ; cf. *République,* IX, 584 b5–8 ; *Timée,* 65 a1–6). Moins divins que ceux que nous nommerons les plaisirs esthétiques, ils méritent néanmoins d'être traités comme leurs corrélatifs (ἀντίστροφοι), puisqu'ils ne sont pas mélangés de peines nécessaires (51 e1–4). Socrate refuse expressément d'examiner la manière dont cela peut se produire en certaines circonstances (cf. ὅπῃ τοῦτο καὶ ἐν ὅτῳ τυγχάνει γεγονὸς ἡμῖν, 51 e3), seule l'effectivité de leur

pureté l'intéressant dans le contexte actuel. Toutefois, un passage parallèle du *Timée* (64 c7–65 b3 ; voir aussi 67 a1–6) nous offre une explication « physique » de ces plaisirs qui concorde parfaitement avec ce que le *Philèbe* nous a appris par ailleurs. Ce passage pose également la distinction entre processus soudains et violents, qui produisent de la douleur lorsqu'ils détruisent l'état naturel et du plaisir lorsqu'ils le rétablissent, et processus doux et graduels, qui demeurent insensibles (ἀναίσθητος, 64 a6, c3, d3, 65 a5). Timée ajoute une précision, à savoir que certains de ces processus se produisent très facilement, avec pour résultat que, quoique sensibles au plus haut degré, ils ne suscitent ni plaisir ni peine. C'est ce qui arrive, dit-il, dans le cas de la vision. En revanche, de tels processus se produisent avec plus de difficulté lorsque l'organe qu'ils affectent est composé de grandes particules, car celui-ci leur oppose une certaine résistance ; c'est dans ce cas qu'ils peuvent produire du plaisir et de la peine, à condition toutefois qu'ils ne se produisent pas graduellement, mais avec violence. L'organe de l'odorat appartient à cette dernière catégorie, mais il se caractérise par le fait que les destructions et les videments y sont graduels et donc insensibles, tandis que les restaurations et les remplissages procurés par les bonnes odeurs sont soudains et procurent des plaisirs—plaisirs dès lors purs de toute peine. Sans entrer dans les détails de ce texte difficile, ce qui nous engagerait dans une interprétation d'ensemble du *Timée*, disons simplement que son intérêt dans le contexte actuel est principalement de montrer que les plaisirs purs provoqués par de bonnes odeurs sont parfaitement compatibles dans l'esprit de Platon avec le modèle général de la destruction et de la restauration de l'harmonie, voire du manque et du remplissage, quel que soit le sens qu'il faille lui donner dans ce cas[6].

Mais pourquoi Socrate précise-t-il que seuls la plupart des plaisirs de l'odorat peuvent être considérés comme purs ? Sans doute parce que certaines odeurs ne nous procurent du plaisir qu'en tant qu'elles manifestent la présence d'une chose susceptible de

[6] Cf. l'interprétation de Archer-Hind, selon qui Timée « semble considérer les odeurs agréables comme la nourriture naturelle des narines, qui souffrent d'une perte lorsque celles-ci sont absentes ; mais le videment est tellement imperceptible que c'est seulement par une restauration soudaine de l'état naturel que nous devenons conscients qu'il y a eu un manque » (cité par Cornford (1997), p. 269).

combler un désir, comme par exemple lorsque, affamés, l'odeur d'un repas alléchant nous procure du plaisir[7]. Dans ce cas, le plaisir éprouvé est bien mélangé de peine, même si cette peine n'est pas liée par nature à l'odeur elle-même, car tel n'est précisément pas non plus le cas du plaisir. Sera pur en revanche le plaisir procuré par le parfum d'une rose, qui ne présuppose quant à lui aucun manque conscient.

Si cette première espèce de plaisirs purs est la moins divine des trois, c'est très certainement parce qu'elle met en jeu le processus cognitif le plus élémentaire, à savoir la sensation[8]. Certes, c'est bien la *phronèsis* qui les rend purs et bons, mais elle n'intervient qu'à titre de condition restrictive, ce qui ne sera plus le cas pour les deux espèces suivantes. L'infériorité de l'odorat par rapport à la vue et à l'ouïe se marque également par le fait que ce sens ne peut mener à aucune science au sens platonicien du terme (tandis que la vue peut mener à l'astronomie et l'ouïe à la science harmonique : cf. *République*, VII, 529 c7 sq.) et ne peut nous mettre en contact avec la beauté, privilège des deux sens supérieurs (cf. *Hippias majeur*, 297 e3–298 a8, 299 a2–3). Nous allons d'ailleurs voir que ces trois facteurs (rôle de la *phronèsis*, science et beauté) sont intimement liés.

b. *Deuxième espèce*

La deuxième espèce de plaisirs purs est constituée par les plaisirs que nous pouvons nommer « esthétiques », à savoir les plaisirs suscités par l'appréhension de la beauté—plaisirs qui, dans l'*Hippias majeur*, étaient déjà décrits comme « les plus innocents et les meilleurs » (ἀσινέσταται… καὶ βέλτισται, 303 e4–5), et qui

---

[7] Cf. Taylor (1948), p. 426, et (1956), pp. 75–76. Hackforth (1972), p. 98, n. 1, propose une autre explication, à savoir que certaines odeurs ne sont plaisantes que par contraste avec des odeurs déplaisantes antérieures.

[8] Insistons sur le fait que cela n'implique nullement que le *plaisir* ici en question soit lui-même une pure sensation et non une perception : pour que nous ayons à proprement parler du plaisir, il faut encore qu'il y ait *doxa*, c'est-à-dire considération de la sensation *comme* plaisante. Or dans la mesure où la sensation de la restauration est isolée de la sensation de la destruction dans le cas des bonnes odeurs, elle n'est plus indéterminée au sens strict, ce qui permet l'application correcte du concept de plaisir, et donc une perception vraie si ce concept est lui-même exact. Le simple fait que les plaisirs purs de l'odorat puissent être appelés « vrais » implique d'ailleurs qu'ils soient des perceptions et non des sensations.

sont ici considérés comme « plus divins » que les précédents (51 e1–2). En vertu de leur spécificité propre, ces plaisirs ne sont pas étudiés sous le rapport du processus qui les produit, mais sous le rapport de leur objet: la beauté. Plus exactement, Socrate cite comme sources de ces plaisirs les couleurs (χρώματα), les figures (σχήματα) parfaitement régulières, ainsi que les sons (φθόγγοι) doux et limpides, qui tous sont dits beaux *par eux-mêmes* (καθ' αὑτά) et non *relativement à quelque chose* (πρός τι) (51 c1–d10). Comment comprendre ce contraste ? G. Fine a montré que l'opposition entre καθ' αὑτό et πρός τι n'avait pas de signification univoque dans les Dialogues et que son sens devait être déterminé en fonction du contexte[9]. Que signifie dans le contexte actuel que certaines couleurs, certaines figures et certains sons sont beaux par eux-mêmes et non relativement à quelque chose ? Plusieurs commentateurs pensent que Socrate veut indiquer par là des objets qui sont beaux de manière isolée, sans entretenir le moindre rapport avec ce qui les entoure[10]. Cette interprétation nous semble peu convaincante, d'abord parce qu'elle contredit expressément la définition platonicienne de la beauté par la συμμετρία que nous retrouverons à la fin du dialogue (64 e5–7, 66 b1–3 ; voir aussi *Timée*, 87 c5–6), ensuite parce que les sons doux et limpides qui sont beaux par eux-mêmes sont expressément dits appartenir à un μέλος pur, c'est-à-dire à un ensemble de sons articulés (51 d6–8). Il nous semble qu'il faut bien plutôt comprendre que de tels objets ont une beauté intrinsèque et non une beauté relative à leur opposition à quelque chose de moins beau, voire de laid[11]. Ce dernier type de beauté, la beauté πρός τι, trouve un exemple dans l'*Hippias majeur* (288 e6–289 b8), selon lequel la plus belle des marmites est laide comparée à (πρός) une belle jeune fille, et de même celle-ci comparée aux dieux. La beauté καθ' αὑτό est donc une beauté pleinement déterminée en elle-même, par opposition à une beauté *apeiron* qui se définit par le plus et le moins. Une telle beauté déterminée est le pendant dans l'ordre de la beauté des plaisirs purs, qui eux aussi sont des plaisirs indépendamment de toute opposition à la peine et qui ne se définissent pas par le plus et le moins. Cette interprétation

---

9 Fine (1993), pp. 171–174.
10 Voir par exemple Waterfield (1980b), p. 293.
11 C'est déjà l'interprétation de Hackforth (1972), p. 98.

est confirmée par le fait que Socrate dit que les figures belles par elles-mêmes sont produites par des instruments tels que le compas (τόρνος)[12], la règle (κανών) et l'équerre (γωνία) (51 c4–5), qui seront à nouveau cités plus loin dans la classification des sciences (cf. 56 b9–c2). Cette répétition ne peut être un hasard. Or la science appartient au genre de la cause du mixte, elle est l'agent de la détermination de l'indéterminé. Les outils en question sont précisément les instruments de cette action déterminante. Dès lors, les objets produits par de tels instruments correspondent à des déterminations de l'*apeiron*, donc à des mélanges, et c'est en cela qu'ils sont beaux en eux-mêmes. C'est d'ailleurs ce qu'implique la définition de la beauté par la *symmetria*, puisque celle-ci a tout d'abord été introduite comme l'effet de la détermination de l'indéterminé, et donc comme une caractéristique des *ousiai* appartenant au troisième genre (cf. 25 e1, 26 a8). Tout comme le bien dont elle est l'une des expressions privilégiées, la beauté est une caractéristique essentielle des membres du troisième genre[13]—ce que Socrate avait déjà affirmé en 26 b1–3. Et si de telles *ousiai* sont belles, ce n'est certes pas parce qu'elles sont des Idées[14]—dont on voit vraiment mal comment elles pourraient être produites par des instruments tels que la règle et le compas—, mais bien parce qu'en tant qu'*ousiai* advenues, elles *participent* à l'intelligible[15].

Une telle interprétation implique tout le contraire de l'isolement ou de la nécessaire simplicité des beaux objets. En effet, nous l'avons vu, la détermination de l'indéterminé ne peut s'opérer sur une chose isolée, car le *peras* met toujours en jeu des termes corrélatifs—mais des corrélatifs déterminés, s'organisant en un système, à la différence du plus et du moins qui se contentent de susciter l'opposition des contraires. *Un objet ne peut être beau par lui-même que s'il met en jeu un système de relations dont il tire sa détermination propre.* Cependant, ce système de relations, qui définit la *symmetria*, peut être soit externe, soit interne au bel objet : il peut soit intégrer cet objet comme l'un de ses éléments, soit

[12] Sur la signification de ce terme, cf. Compton (1990).

[13] Et non du deuxième, comme l'écrit Hampton (1990), p. 71.

[14] Contrairement à ce qu'écrivent Bölte (1890), pp. 159–160 ; Wilamowitz-Moellendorff (1920), Vol. I, p. 633 ; Broos (1951), p. 122 ; ainsi que, de manière moins nette, Boussoulas (1952), p. 115, et Moutsopoulos (1989), pp. 234–235.

[15] Sur ce point, nous rejoignons Pradeau (2002), p. 279, n. 219.

organiser ses différentes parties pour en faire un tout harmonieux. Le premier cas est particulièrement clair pour la musique, dont nous avons vu que sa conception grecque excluait l'idée de hauteur absolue d'un son, les sons individuels n'étant déterminés que comme bornes d'intervalles. En musique grecque, un son ne peut être pur (et donc beau) que s'il s'intègre à un système d'intervalles déterminé, c'est-à-dire à une *harmonia* ou à un mode, sur la base duquel peut être construit dans le sensible un *melos* du type que cite ici Socrate. Relativement aux couleurs, un texte du *Timée* (67 c4–68 d7) suggère qu'il faut distinguer deux cas : d'une part celui des couleurs primitives, qui semblent bien se définir par les rapports qu'elles entretiennent les unes avec les autres (cf. μεταξύ, 68 b1), et d'autre part celui des couleurs résultant de mélanges entre ces couleurs primitives selon des proportions déterminées, qui sont plutôt à rapprocher des intervalles musicaux que des notes isolées[16]. Dans le premier cas, le système de relations qui constitue les couleurs comme telles est externe ; dans le second, il est interne. Quant aux figures, leur beauté dérive essentiellement du fait qu'elles sont constituées selon ce second type de système de relations. En effet, même les figures qui paraissent les plus simples—la ligne droite ou ronde—sont définies par des rapports chez Platon et dans les mathématiques grecques en général[17]. Dans cette optique, il est

---

[16] Sur cette question, voir également Aristote, *De Sensu*, 3, 439 b25–440 a6, qui compare explicitement les couleurs aux accords musicaux (συμφωνίαις, 439 a31). Notons que cette conception de la couleur n'est nullement incompatible avec ce que nous lisons du blanc pur en *Philèbe*, 53 a5–b7, à savoir que le blanc pur de toute autre couleur est le plus beau et le plus vrai. En effet, non seulement cette affirmation n'empêche aucunement que le blanc pur se définisse par les rapports qu'il entretient avec les autres couleurs, mais de plus, le texte d'Aristote permet de voir que ce que dit Socrate du blanc dans ce passage pourrait également valoir pour n'importe quelle couleur consistant en un mélange déterminé de deux autres couleurs, à savoir que l'ajout de n'importe quelle part de couleur supplémentaire (fût-elle l'une des deux en le mélange desquelles elle consiste, si elle était ajoutée sans égard pour les proportions) amoindrirait la pureté propre de *cette* couleur déterminée.

[17] Cf. *Parménide*, 137 e1–4 : est rond (στρογγύλον) ce dont les extrémités sont partout également (ἴσον) distantes du centre ; est droit ce dont le centre fait écran (ἐπίπροσθεν) aux deux extrémités. Euclide définit la ligne droite « celle qui est placée de manière égale (ἐξ ἴσου) par rapport aux points qui sont sur elle » (*Eléments*, I, déf. 4 ; trad. Vitrac (1990)). Sur les définitions de la droite chez les Grecs, cf. Vitrac (1990), pp. 154–156. Il est vrai que la « définition » désormais traditionnelle de la droite comme « la plus courte de toutes les lignes ayant les mêmes extrémités », déjà présente chez Archimède (*De la sphère et du*

très significatif que Socrate ne cite pas parmi les objets beaux en eux-mêmes un élément absolument simple comme le point. Par conséquent, la beauté dont il s'agit ici n'est nullement réservée aux objets simples (lignes, sons) par opposition aux objets complexes (figures complexes, mélodies), contrairement à ce qu'on écrit parfois[18], puisque même les objets apparemment simples sont définis par des relations, donc par une forme déterminée de complexité. Bien entendu, ces deux types de *symmetria* sont liés : un tout est beau en vertu de la *symmetria* interne qui règne entre ses parties, et ces parties en vertu de la *symmetria* externe qui les relie à toutes les autres parties de ce tout. Par exemple, les sons purs ne sont beaux qu'en tant qu'ils s'intègrent à un système de relations donné (à une *harmonia*), mais parce qu'ils sont purs, ils peuvent être combinés au sein d'un *melos* qui sera un tout harmonieux et beau dans la mesure où régnera entre ses parties une *symmetria* interne. Reste que la beauté ne réside jamais dans la pure simplicité, mais bien plutôt dans l'organisation des composants d'une complexité donnée selon la *symmetria*[19].

La beauté pure se définit donc par la *symmetria*, qu'il est préférable de traduire par « commensurabilité » plutôt que par « proportion », comme nous l'avons vu[20], mais en comprenant qu'il ne s'agit pas seulement d'affirmer que les composants de la complexité qu'elle caractérise partagent une mesure com-

---

cylindre, I, Premier postulat), ne fait pas intervenir la notion de rapport; mais comme le note Vitrac, il est remarquable que cette formulation soit présentée comme un postulat et non comme une définition, puisqu'elle suppose que la distance entre deux points soit préalablement définie indépendamment de la notion de droite.

[18] Voir par exemple Hackforth (1972), p. 99, et Frede (1993), pp. liii–liv (cette dernière est plus nuancée dans (1997), pp. 298–300). Notons que le texte réfute explicitement cette interprétation, puisque Socrate cite parmi les objets beaux par eux-mêmes des surfaces et des solides (ἐπίπεδά τε καὶ στερεά, 51 c5).

[19] Cette interprétation de la complexité inhérente à la beauté est très différente de celle défendue par Hackforth (1972), p. 99, qui, s'inspirant de Bosanquet (qui s'inspire certainement lui-même de Plotin : cf. le texte cité à la note 24 ci-dessous), la conçoit comme l'expression de l'unité dans la variété, c'est-à-dire comme une unité contenant le minimum de différenciation possible, ce qui l'amène à écrire que la beauté d'une belle couleur, d'une belle figure ou d'un son pur réside dans le fait qu'il s'agit d'unités étendues dans l'espace ou dans le temps. Rien dans le texte ne semble cautionner cette interprétation, qui privilégie indûment l'identité au détriment d'autres relations déterminées qui relèvent tout autant de la *symmetria*.

[20] Cf. la note 67 du Chapitre IV.

mune quelconque, mais encore que les rapports qui les définissent doivent être ceux qui conviennent à l'objet en question— précision qui ne pose aucun problème particulier, puisque le *peras* implique, en vertu de sa simple notion, non seulement la mesure en tant que telle, mais également la *juste* mesure. On comprend dès lors que la beauté est intimement liée aux mathématiques, et en particulier à cette conception grecque des mathématiques qui privilégie les rapports sur les simples termes[21]. À vrai dire, cette définition de la beauté n'est pas propre à Platon : elle correspond à la définition grecque classique de la beauté et ne sera guère contestée que par Plotin[22]. Plotin lui oppose deux objections majeures (*Ennéades*, I, 6 [1], 1, 20–36), qui d'ailleurs se recoupent. Tout d'abord, si la beauté consiste en la mesure et la commensurabilité des parties de ce qui est beau, cela n'implique-t-il pas que les parties elles-mêmes ne puissent être belles ? Et si tel est le cas, comment comprendre qu'un tout formé de parties qui ne sont pas belles puisse être beau ? Ensuite, il semble que cette définition de la beauté ne laisse aucune place à la possibilité de la beauté d'éléments simples, comme par exemple un son unique ou une couleur pure[23]. À la première objection, il faut répondre que les « parties » qui s'intègrent dans un tout selon des rapports de commensurabilité *sont* précisément belles, mais seulement *en tant qu'elles s'intègrent dans ce tout*. Pour le dire autrement, chaque élément d'un système de relations est pleinement déterminé en lui-même, mais il ne reçoit sa détermination que de sa mise en rapport avec tous les autres. La beauté du tout et la beauté de ses parties s'impliquent mutuellement et ne peuvent s'envisager indépendamment l'une de l'autre : la beauté d'un objet complexe ne consiste pas en l'assemblage de parties déjà belles par elles-mêmes, mais en l'organisation de relations de prime abord indéterminées qui produit par là même la détermination de chacun des termes de ces relations[24]. Quant à la seconde objection

[21] Sur la liaison de la beauté aux mathématiques, voir notamment *Timée*, 53 d7–e6, et comparer Aristote, *Métaphysique*, M, 3, 1078 a31–b6.

[22] Cf. Panofsky (1983), pp. 190–191, n. 57.

[23] Ces objections sont reprises par Ficin (1956), V, 3, pp. 182–184.

[24] Ce que ne semble pas voir Moutsopoulos (1989), pp. 254–255. Notons que notre interprétation rejoint en définitive la conception de Plotin lui-même, sinon que celui-ci insiste plus sur l'unité que sur la commensurabilité : « L'idée en effet investit et coordonne en un seul tout l'être composé de parties multiples, elle le convoie vers l'unité de son achèvement, et crée cette unité en accordant

de Plotin, nous y avons déjà répondu pour l'essentiel, mais nous pouvons ajouter que si des éléments « simples » comme une couleur pure ou un son unique peuvent être beaux indépendamment de toute mise en rapport *effective* avec d'autres couleurs ou d'autres sons présents au même moment ou dans leur suite immédiate, c'est parce que le système de rapports déterminés dans lequel ils s'intègrent ne doit pas nécessairement s'exprimer dans le sensible, mais peut demeurer purement conceptuel. Ce qui est essentiel, c'est qu'un son pur ne peut être produit que sur fond d'une harmonie déterminée, mais il peut très bien être le seul à se faire entendre par voie auditive[25]. En ce sens, même ce son unique est le produit de la commensurabilité. Bref, c'est toujours la commensurabilité qui est le principe de la beauté, mais celle-ci peut être soit interne, soit externe, et dans le second cas, elle n'a pas besoin de s'exprimer par voie sensible.

Reste à comprendre pourquoi Socrate exclut des objets beaux par eux-mêmes les êtres vivants (ζῷα) et leurs représentations imagées (ζωγραφήματα), ce qui ne peut guère renvoyer qu'aux peintures et aux sculptures (51 c2–3). Cette exclusion est d'autant plus étonnante lorsqu'on connaît le rôle décisif que jouait la théorie des proportions dans les arts plastiques grecs[26]. Or il est particulièrement intéressant de remarquer que cette théorie des proportions reposait précisément sur le même principe que celui qui est à l'œuvre dans la musique, à savoir l'organisation des différentes parties du corps humain selon la *symmetria*, c'est-à-dire en exprimant leurs dimensions respectives non pas relativement à un étalon fixe et conventionnel, mais par leur

ses parties entre elles. C'est que l'idée elle-même est une, et que ce qui en reçoit une figure doit être « un » autant que le peut un être composé d'une multiplicité de parties. Le beau s'installe ainsi en l'être qui est ramené à l'unité, et se donne aux parties comme au tout» (*Ennéades*, I, 6 [1], 2, 18–24; trad. Mathias (1991)). Cela suggère que la cible de Plotin est plutôt une certaine interprétation (sans doute stoïcienne) de la définition de la beauté par la *symmetria* que cette définition elle-même.

[25] Ici encore, cette réponse rejoint celle de Plotin : « Quant aux harmonies imperceptibles des chants, ce sont elles qui font les harmonies perceptibles. Elles éveillent par ce moyen l'âme à la conscience de la beauté en lui révélant, sous des différences, une véritable identité » (*Ennéades*, I, 6 [1], 3, 28–31 ; trad. Mathias (1991)).

[26] Sur ce sujet, voir l'étude remarquable de Panofsky (1969) (pp. 63–71 pour l'art grec).

mise en rapport dynamique les unes avec les autres et avec le tout[27]. Par cette conception de la théorie des proportions, l'art grec se distinguait essentiellement de l'art égyptien, qui utilisait au contraire un système de quadrillage inflexible et arbitraire. Comment expliquer alors le refus de Socrate de considérer les produits de tels arts comme étant beaux par eux-mêmes ? Sans doute la raison est-elle à chercher dans la liaison de cette théorie des proportions avec la volonté d'adapter et de « corriger » l'œuvre d'art en fonction des conditions de sa perception par le spectateur[28]. En d'autres termes, le problème de la statuaire grecque selon Platon serait qu'elle vise beaucoup moins à *réaliser effectivement* les proportions sur lesquelles elle se fonde qu'à les faire *apparaître* au spectateur qui les regarde. C'est là, on le sait, le propre d'un art « phantastique », par opposition à un art « eikastique » qui ne se réglerait pas quant à lui sur les conditions de l'apparaître (cf. *Sophiste*, 235 c9–236 c8). Le premier ne peut certainement pas produire un objet beau par lui-même, puisque sa beauté apparente entre en contradiction avec cette autre figure du bien qu'est la vérité et empêche la remontée de l'apparence à la réalité[29]. Dans la mesure où le système des proportions des arts plastiques grecs s'accorde avec cette volonté d'ajustement de l'œuvre d'art aux conditions de la perception, voire la présuppose, comme le suggère Panofsky, on comprend que Socrate refuse de compter ses produits parmi les objets beaux par eux-mêmes.

---

[27] Panofsky (1969), pp. 65–69. À la p. 65, l'auteur cite ce texte célèbre de Galien, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V, 3, p. 308.17–21 DeLacy : « Chrysippe estime que la beauté ne consiste pas dans la *symmetria* des éléments, mais dans celle des parties, c'est-à-dire d'un doigt par rapport à un autre doigt, et de tous par rapport au carpe et au métacarpe, et de ceux-ci par rapport à l'avant-bras, et de l'avant-bras par rapport au bras, et de toutes les parties par rapport à toutes les parties, selon ce qui est consigné dans le canon de Polyclète » (traduction modifiée).

[28] Cf. Panofsky (1969), p. 64.

[29] Cf. Cassirer (1995), pp. 43–45. Voir en particulier pp. 44–45 : « Le miméticocien cherche par là [*scil.* par ces déformations « eurythmiques »] à nous attacher à cette immédiateté en la présentant précisément comme ce qui est authentique et ultime, comme ce qui est purement et simplement l' « étant », au lieu de nous libérer de l'immédiateté sensible de l'impression. (...) L'artiste lui non plus ne vit pas immédiatement dans le monde de l'apparition sensible comme s'il était le seul, l'unique monde donné—pour lui aussi il devient une espèce de fantasmagorie et d'ombre, mais tout son effort est dirigé pour insuffler la vie à ces ombres mêmes et les déguiser avec l'apparence et le charme de l'être ».

On peut toutefois expliquer ce refus d'une autre manière encore, à savoir que lorsqu'on définit la beauté dans les termes d'une imitation, ce que Platon fait souvent dans d'autres contextes mais semble éviter ici à dessein, il devient extrêmement difficile de distinguer entre le plaisir suscité par la beauté elle-même et le plaisir suscité par ce qui est représenté, qui bien souvent ne procure du plaisir qu'en tant qu'il répond à un désir du spectateur, ce qui implique que ce plaisir est mélangé de douleur[30]. Certes, la *symmetria* telle que nous l'avons définie implique également que le bel objet soit déterminé par des rapports conformes à la *juste* mesure, et en ce sens qu'il imite adéquatement son modèle. Mais en définissant la beauté par la *symmetria* et non par l'imitation, Socrate montre que c'est bien le système de rapports déterminés *en tant que tel* qui doit provoquer le plaisir pour que celui-ci soit pur, et non l'objet qu'il permet de représenter—et qui peut très bien, quant à lui, ne pas être parfaitement beau. Or si cette séparation entre l'aspect « formel » de la beauté et le fait qu'elle imite un modèle est relativement aisée dans le cas de la beauté « abstraite » que manifestent la musique, les couleurs pures ou les formes géométriques, elle paraît en revanche quasiment impossible dans le cas des produits des arts plastiques figuratifs, dont la référence au modèle semble constitutive de ce que nous nommons leur beauté et qui dès lors risquent de ne pouvoir susciter que des plaisirs impurs.

Mais comment comprendre le passage d'un objet beau par lui-même au plaisir qu'il suscite, et qui doit être pur ? Notons tout d'abord que si la beauté produit le plaisir, il semble raisonnable de supposer que la laideur (qui se définit quant à elle par l'ἀμετρία : cf. *Sophiste*, 228 a10) produit en revanche la douleur[31]. Dès lors, on comprend sans difficulté la raison pour laquelle seul un objet qui est beau *par lui-même* peut produire un plaisir *pur*,

---

[30] Telle est l'interprétation de Taylor (1948), p. 426, n. 3, et (1956), p. 75 ; Davidson (1990), p. 378 ; Gadamer (1994a), p. 278. Sur la présence de ces deux définitions de la beauté dans les Dialogues de Platon, par l'imitation et par la *symmetria*, ainsi que sur le difficile problème de leur relation, on lira avec le plus grand profit Maguire (1964) et (1965).

[31] Elle produit en tout cas la destruction de l'harmonie, comme le dit Socrate dans le *Phèdre* : « le divin, c'est ce qui est beau, sage, bon, et tout ce qui est de cette sorte, et ce que l'âme a d'ailé est grandement nourri et accru par cela, tandis qu'il est dégradé et détruit par le laid, le mauvais et les qualités contraires aux précédentes » (246 d8–e4).

tandis qu'un objet qui ne serait beau que relativement à quelque chose de moins beau ou de laid ne pourrait produire qu'un plaisir mélangé de douleur. Par exemple, seule une musique parfaitement harmonieuse peut susciter un plaisir pur, et non une musique qui joue sur le contraste entre harmonie et dysharmonie[32]. Mais comment expliquer la production de plaisir par la beauté ? Le *Timée* suggère une réponse à cette question, en présentant la vue et l'ouïe comme des dons divins destinés à rendre les hommes capables d'atteindre leur harmonie intérieure en contemplant l'harmonie extérieure représentée par la beauté des mouvements réguliers du ciel ou de la musique (47 a1–e2)[33]. Dans ces conditions, le plaisir suscité par la beauté résulterait lui aussi de la restauration de l'harmonie, conformément au schéma global proposé par le *Philèbe*. Encore faut-il comprendre comment cela se produit.

L'explication de ce processus nous semble résider dans la théorie de la perception que nous avons analysée plus haut. En effet, la beauté d'une figure ou d'un son, en vertu de sa détermination intrinsèque, ne peut être de l'ordre de la sensation, mais bien de la perception[34]. La perception, nous l'avons vu, consiste en un mélange de sensation et de *doxa*, la *doxa* jouant le rôle d'agent déterminant de la sensation purement indéterminée par elle-même. Pour percevoir un bel objet *comme* beau, il faut encore le *considérer* comme tel, rôle dévolu à la *doxa*. Mais cette détermination ne s'effectue pas arbitrairement : elle est tributaire de l'objet perçu et de ses déterminations propres. Or un objet ne peut être beau en soi que s'il est le résultat d'un art qui a déterminé l'*apeiron* selon des rapports exacts en s'appuyant sur le critère de la *symmetria*—ce qui nécessite, nous y reviendrons, l'utilisation d'outils qui garantissent le caractère scientifique de l'art qui le produit. Étant donné que la détermination intrinsèque du bel objet est parfaite, sa perception laisse libre cours à l'action déterminante de la *doxa*, qui, afin de recomposer la beauté de l'objet perçu, doit

[32] Ce qui était le propre de la « nouvelle musique » : cf. Wersinger (1999b), pp. 74–75.

[33] Sur ce texte, cf. Moutsopoulos (1989), p. 230.

[34] Notons d'ailleurs que cette conséquence découle de *Timée*, 64 d3–e4, passage selon lequel la vue ne procure aucun plaisir par elle-même, d'où il faut nécessairement conclure que le plaisir esthétique ne peut être réduit à la sensation.

nécessairement activer l'intelligence pour ré-effectuer complètement la détermination originelle qui l'a rendu beau. De cette activation de l'intelligence dans sa fonction de cause déterminante résulte l'harmonie intérieure, puisque celle-ci correspond au troisième genre, produit de la détermination de l'indéterminé par l'intelligence. *Il ne peut y avoir harmonie intérieure que lorsque l'intelligence exerce sa fonction causale, mais, inversement, dès qu'elle l'exerce, l'harmonie intérieure s'ensuit.* La beauté est une occasion privilégiée de cette activation, en ce qu'elle peut être suscitée par la perception sensible elle-même. C'est en ce sens que la beauté est la figure du bien qui apparaît avec le plus d'éclat dans le sensible (*Phèdre*, 250 b1–e1) : elle est ce qui permet à l'intelligence d'exercer son action jusque dans le sensible, grâce à la parfaite commensurabilité qu'elle introduit dans les objets qu'elle pare[35]. *Le privilège de la beauté tient au fait que seuls les objets dans lesquels elle se manifeste n'entravent aucunement l'action déterminante de la cause et la laissent s'exercer à la libre mesure de l'intelligence.* Dans la perception de la beauté, la pensée remplit donc parfaitement son rôle déterminant, et il en résulte une harmonie intérieure suscitée par la perception d'une harmonie extérieure. C'est en ce sens qu'à ce qui est beau par soi-même appartiennent des plaisirs qui lui sont propres (οἰκεῖαι, *Philèbe* 51 d1), car ce processus de restauration de l'harmonie s'accompagne nécessairement, à titre de contre-partie affective naturelle (cf. συμφύτους, 51 d8), de plaisir.

Toutefois, comme le constate E. Moutsopoulos[36], cette explication fait difficulté, car elle semble impliquer que le plaisir provoqué par la beauté suppose la destruction de l'harmonie intérieure. On pourrait certes répliquer que cette destruction n'est pas sensible, et par conséquent qu'elle ne provoque pas de douleur ; mais même dans ce cas, il resterait un problème, à savoir que seul celui qui n'a pas atteint l'harmonie intérieure, donc seul celui qui ne vit pas la vie bonne, pourrait éprouver du plaisir face à

[35] Ce qui ne signifie nullement, comme le note justement Maguire (1965), p. 173, que la beauté est la contrepartie sensible du bien : non seulement parce qu'il y a également une beauté dans les âmes, les sciences, etc., mais aussi et surtout parce que même quand elle s'exprime dans le sensible, elle n'est pas elle-même sensible au sens strict, puisqu'elle consiste en une multiplicité de rapports mathématiques qui ne sont perceptibles que par la pensée. Lorsqu'elle nous apparaît dans le sensible, elle ne peut être le fait que de la part de *doxa* présente dans toute perception.

[36] Moutsopoulos (1989), pp. 232–233.

la beauté. Une telle conclusion est pourtant exclue dans le cas du *Philèbe*, qui intègre tous les plaisirs purs dans la vie bonne. Elle l'est tout autant dans le cas du *Timée*, qui nous apprend plus loin que le son musical « procure du plaisir (ἡδονήν) aux gens dépourvus d'intelligence (τοῖς ἄφροσιν), et de la joie (εὐφροσύνην) aux gens intelligents (τοῖς ἔμφροσιν), par l'imitation de l'harmonie divine qu'ils produisent dans des mouvements mortels » (80 b5–8, cf. 47 d2–7). Ce passage implique clairement que le plaisir suscité par la beauté peut se produire tant chez ceux qui sont dépourvus d'intelligence que chez ceux qui en sont pourvus, même s'il laisse entendre que ce plaisir n'est pas identique dans les deux cas ; et comme il y a tout lieu de croire qu'à la différence des premiers, les seconds ont atteint l'harmonie intérieure, il semble en résulter que le plaisir esthétique peut également se produire sans destruction préalable de l'harmonie intérieure. C'est en ce sens que même le démiurge peut éprouver du plaisir en contemplant son œuvre (*Timée*, 37 c6–d1). Mais comment expliquer l'émergence du plaisir dans de tels cas ?

La solution de cette aporie nous semble résider dans un passage du *Banquet*, où Diotime déclare que « la nature mortelle cherche selon ses possibilités à être toujours et à se rendre immortelle ; mais elle ne le peut que par la génération, en laissant toujours à la place de l'ancien un nouvel être qui en est différent » (207 d1–3). Pour un être en devenir, un état n'est jamais atteint une fois pour toutes : afin d'être maintenu, il doit sans cesse être reconquis, sans quoi il sombrerait dans la destruction qui le menace à tout moment. Il en va particulièrement ainsi pour l'harmonie intérieure, et donc pour le bonheur, qui est tout sauf un état de repos absolu dont on n'aurait plus qu'à jouir passivement une fois qu'on l'a atteint. En effet, si cette harmonie appartient au troisième genre, et si sa cause est l'intelligence, elle ne peut se maintenir que lorsque l'intelligence exerce sa fonction causale, c'est-à-dire lorsqu'elle s'active. L'harmonie intérieure doit être constamment « restaurée », ou plus exactement « instaurée », et elle ne peut l'être que lorsque l'intelligence s'active. Cela permet d'expliquer pourquoi le plaisir suscité par la beauté diffère chez ceux qui sont pourvus d'intelligence et chez ceux qui en sont dépourvus : seuls les premiers sont capables de maintenir leur intelligence en activité lorsqu'ils perçoivent la beauté, empêchant par là même leur harmonie intérieure d'être détruite et ne

laissant dès lors pas l'occasion à la douleur de s'immiscer dans leur vie ; tandis que les seconds, en raison de leur manque d'intelligence, ne peuvent se maintenir longtemps dans un tel état et retombent bien vite dans l'*apeiron* et la douleur. Ces derniers en viennent alors à désirer la beauté, ou plus exactement l'état qu'elle suscite, qu'ils n'ont entrevu que confusément ; mais, le désirant à partir de l'*apeiron*, ils le désirent comme un *apeiron* contraire, et sont à nouveau rejetés dans le jeu incessant de la génération et de la destruction.

Par conséquent, non seulement celui qui a déjà atteint l'harmonie intérieure peut éprouver des plaisirs esthétiques, mais lui seul peut les éprouver comme des plaisirs purs, alors que pour celui qui mène une vie dissolue, de tels plaisirs sont nécessairement mêlés de douleurs ; et s'il en est ainsi, c'est parce que les plaisirs esthétiques sont les conséquences d'une activité de l'intelligence. On voit que la *phronèsis*, la pensée, joue ici un rôle beaucoup plus profond dans la production de plaisirs purs que dans le cas de la première espèce : alors, le rôle de la pensée demeurait strictement négatif, nous voilant un manque qui demeurait en deçà du seuil requis pour être senti, tandis qu'ici, il devient pleinement actif, puisqu'il consiste en l'activation de l'intelligence elle-même dans sa fonction déterminante. Cette fonction s'exerce à deux niveaux intimement liés : d'une part, au niveau de la production des objets beaux en tant que tels, et d'autre part, au niveau de leur perception. C'est sous ce deuxième aspect que l'intelligence est proprement productrice du plaisir esthétique, plaisir pur de toute douleur et donc parfaitement déterminé en lui-même, tout comme la beauté qui le suscite. Si un tel plaisir est bon, il ne le doit pas à la nature du plaisir lui-même, mais bien à l'intelligence qui le détermine par le fait même de le susciter.

Cependant, s'il est vrai que pour celui qui est pourvu d'intelligence, la perception de la beauté est un moyen de maintenir son harmonie intérieure, l'absence de la beauté n'entraînerait-elle pas la destruction de cette harmonie, et dès lors un manque douloureux qui susciterait un désir ? Ne serions-nous pas alors condamnés à ne pouvoir vivre la vie bonne qu'en présence de la beauté ? Une telle conséquence ne s'ensuivrait que si la perception de la beauté était le *seul* moyen de maintenir cet état. Or tel n'est pas le cas : plus encore que la perception de la beauté « sensible », la pratique de sciences telles que les mathématiques

ou la dialectique peut remplir cette fonction. Ce sont les plaisirs suscités par une telle pratique qui constituent la dernière espèce de plaisirs purs.

c. *Troisième espèce*

En effet, cette dernière espèce comprend les plaisirs qui concernent les connaissances (αἱ περὶ τὰ μαθήματα ἡδοναί, 51 e7–52 a1). De quelles connaissances s'agit-il ? Socrate ne le dit pas, mais il y a tout lieu de penser qu'elles ne sont autres que les sciences dont il effectuera la classification un peu plus loin dans le dialogue[37]. Or, nous le verrons, cette classification procédera à une hiérarchisation des diverses sciences selon leur degré de scientificité, la science la plus scientifique étant identifiée à la dialectique. Dans ces conditions, il semble logique de penser que la science la plus apte à procurer de tels plaisirs n'est autre que la dialectique, c'est-à-dire la philosophie. Ce lien entre plaisirs purs et philosophie, qui semble découler de la structure même de l'argument, est affirmé explicitement dans la *République* (IX, 585 a8–587 a6). D'ailleurs, en précisant que les plaisirs auxquels il se réfère sont seulement le fait d'un très petit nombre d'hommes (*Philèbe,* 52 b7–8), Socrate ne laisse plus planer le moindre doute sur l'identité de ces hommes privilégiés, ni sur le type de connaissance dont il parle[38].

Pourtant, l'affirmation que la connaissance, et surtout la philosophie, procure un plaisir pur de toute douleur n'est pas sans faire difficulté. En effet, à la différence des deux premières espèces de

[37] Il est vrai que le terme μάθημα n'est utilisé qu'une fois (55 d2) dans la classification des sciences, Socrate lui préférant généralement ἐπιστήμη. Quoi qu'il en soit, nous allons voir que ces deux expressions désignent la même chose dans l'œuvre de Platon, où une distinction entre l'apprentissage et la connaissance, cette dernière étant conçue comme résultat du premier, n'a pas de sens.

[38] Ce qui ne veut pas dire que les autres sciences, en particulier les mathématiques, ne produisent pas de plaisirs : pour l'affirmation du contraire, voir notamment *République,* VII, 528 c4–d1, où les disciplines mathématiques sont dites avoir un charme (χάρις) extraordinaire. Mais si c'est la connaissance en tant que telle qui procure du plaisir, et si la connaissance pure s'identifie à la dialectique, les autres sciences ne procurent du plaisir qu'en tant que et dans la mesure où elles ont part à cette science suprême. C'est pourquoi l'objection de Dixsaut (1999d), p. 249, n. 1, qui écrit que le simple fait que ces plaisirs soient dits propres aux sciences (au pluriel) indique qu'il ne s'agit pas de la dialectique, ne nous semble pas concluante.

plaisirs purs, le plaisir de la connaissance, et en particulier celui de la philosophie, est nécessairement précédé d'un désir selon Platon. Le *Banquet* et le *Phèdre* ne définissent-ils pas la philosophie comme la plus haute expression de l'amour[39] ? À vrai dire, face aux difficultés qu'une telle conception de la philosophie entraîne pour ce passage, de nombreux commentateurs ont nié qu'elle soit présente dans le *Philèbe*, ou du moins que ce soit ce type de connaissance qui soit visé ici[40]. Pourtant, cette présence ne devrait faire aucun doute : on lit un peu plus loin que la dialectique est la science la plus apte à répondre aux exigences d'un désir fondamental en nous, à savoir « une certaine puissance de notre âme née pour aimer le vrai et tout faire en vue de lui » (τις πέφυκε τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις ἐρᾶν τε τοῦ ἀληθοῦς καὶ πάντα ἕνεκα τούτου πράττειν, 58 d4–5). Par ailleurs, la philosophie est expressément rapprochée de l'amour à la fin du dialogue (67 b4–7), et plus tôt, comme dans le *Phèdre* (266 b3–c1), Socrate a présenté la dialectique en s'en proclamant amoureux (ἐραστής, 16 b6 ; voir également 62 d9–10).

Mais on comprend ce qui motive les commentateurs à adopter une telle position. En effet, pour qu'il y ait désir, il faut qu'il y ait non seulement manque, mais encore manque *conscient*, si du moins le désir doit avoir une direction, un objet ; or d'après ce que nous avons vu, un tel manque est nécessairement accompagné de douleur. Comment le plaisir de la connaissance pourrait-il être pur dans ces conditions ? La réponse de Protarque, approuvée par Socrate, consiste à dire que ce manque ne devient douloureux que si l'on réfléchit sur son ignorance et que l'on se rend compte qu'on a oublié ce qu'on a su auparavant (52 a8–b1). Certes, on comprend ce que veut dire Protarque : il est évident que tant qu'on ignore que l'on manque de connaissance, on ne peut en éprouver de douleur, et en ce sens la douleur qui peut surgir lorsqu'on réfléchit sur cette ignorance n'appartient pas à la nature même (οὔ τι φύσει, 52 a8 ; cf. τὰ τῆς φύσεως… παθήματα, b3) de la connaissance ou de son absence. Mais

---

[39] Sur cette conception « érotique » de la philosophie, voir surtout Dixsaut (1985), pp. 131–156, dont les profondes analyses ont fortement influencé les pages qui suivent.

[40] Voir en particulier Jowett (1875), p. 5 ; Ferber (1912), pp. 173–174 ; Festugière (1936), p. 98, n. 2 ; Brès (1968), pp. 273–276 ; Klein (1971–1972), p. 177 ; Van Riel (1999c), pp. 303 et 308.

tous les dialogues socratiques ne nous montrent-ils pas avec une singulière insistance qu'une telle réflexion constitue l'étape préliminaire à tout mouvement de connaissance? Le *Banquet* fournit la raison de cette insistance: seul celui qui reconnaît son ignorance comme telle peut désirer la connaissance, car celui qui ne pense pas avoir un manque n'a pas le désir de ce dont il ne pense pas manquer (204 a3–7). Cette affirmation concorde parfaitement avec l'analyse du désir effectuée plus haut, qui nous a appris que pour désirer quelque chose, il faut entrer en contact avec ce qu'on désire par le biais de la mémoire et de la réminiscence qui nous le présente à titre d'objet du désir. Or, nous l'avons vu, il existe deux espèces de réminiscences: la réminiscence «spontanée», qui ne peut nous présenter qu'une sensation, et la réminiscence résultant de la réflexion, qui peut quant à elle nous mettre également en contact avec une connaissance (μάθημα, 34 b11). Le désir de connaître met nécessairement en jeu la seconde espèce, qui suppose précisément la réflexion sur notre ignorance, dont Protarque nous dit ici qu'elle procure de la douleur. Bien plus, nous lisons dans le *Ménon* que la conscience de notre propre ignorance est la condition à laquelle la recherche peut nous procurer du plaisir (84 b10–11).

D'une part, le plaisir de la connaissance est dit pur; d'autre part, il est inséparable d'un désir fondamental, ce qui semble impliquer la douleur. Comment sortir de ce dilemme? Signalons tout d'abord qu'il n'est pas propre au *Philèbe*, mais apparaît également dans le *Phèdre*, c'est-à-dire l'un des dialogues qui affirme avec le plus d'emphase la relation intime entre amour et philosophie. Là, en effet, après que Socrate a décrit le mélange de douleur et de plaisir suscité par l'amour (251 c5–252 a1), Phèdre n'hésite pas à affirmer que l'entretien dialectique—dont Socrate se dira plus loin amoureux (266 b3–c1)—procure un plaisir qui se distingue de la plus grande partie des plaisirs du corps en ce qu'il ne repose pas, quant à lui, sur une peine préalable (258 e1–5). Cette tension interne suggère que la solution doit être cherchée dans la spécificité de l'amour philosophique lui-même, dans ce qui le distingue de tout autre désir.

En effet, si la philosophie est un désir, elle n'est pas un désir de plaisir, mais un désir de vérité et de connaissance. Dès lors, la loi selon laquelle ce qui désire tend toujours vers le contraire

de ce qu'il éprouve (*Philèbe*, 35 a3–4) n'implique aucunement, dans le cas du désir de connaissance, une douleur préalable. Ce désir implique néanmoins un manque—en l'occurrence, un manque de connaissance. Cependant, ce manque ne peut être présenté en tant que tel à la conscience que par l'intermédiaire de la réminiscence. Pour désirer une connaissance, il faut donc avoir une réminiscence de cette connaissance. Mais précisément, *la réminiscence d'une connaissance ne se distingue en rien de cette connaissance elle-même*: se ressouvenir d'une connaissance ou avoir cette connaissance, c'est du pareil au même. Dans ces conditions, le simple fait de se ressouvenir de ce dont on manque suffit à combler le manque, et donc à satisfaire le désir.

On objectera certainement à cette interprétation qu'elle semble rendre la connaissance trop aisée à atteindre, s'il suffit de la désirer pour l'atteindre effectivement. C'est en réalité tout le contraire. Car pour désirer véritablement la connaissance, encore faut-il savoir exactement en quoi elle consiste. La reconnaissance de sa propre ignorance ne serait douloureuse que si la connaissance se définissait par son contenu, c'est-à-dire comme accumulation de savoir positif, possession d'une doctrine. Mais tel n'est jamais le cas chez Platon, qui définit au contraire la connaissance par son *mouvement*, à savoir le mouvement de l'interrogation et de la réponse. Cette conception de la connaissance est une constante des Dialogues depuis l'*Apologie de Socrate*, qui fait du διαλέγεσθαι le plus grand bien (μέγιστον ἀγαθόν, 38 a2), et culmine dans l'identification, tant dans la *République* que dans le *Philèbe*, de la science suprême à la dialectique. La dialectique est bien une « méthode » (cf. *République*, VII, 533 b3, c7 ; *Sophiste*, 218 d5, 227 a8 ; *Politique*, 266 d7, 286 d9), mais une méthode qui n'est pas subordonnée à son objet, une méthode qui n'a d'autre fin qu'elle-même. C'est ce qu'affirme sans la moindre ambiguïté le *Politique*, où nous lisons que c'est cette méthode qui doit être recherchée au plus haut point, et ce *pour elle-même*, et non en vue de ce à quoi elle s'applique, qui ne peut jamais avoir de valeur qu'à titre secondaire (286 d4–287 a6). D'ailleurs, que la connaissance soit considérée comme un mouvement actif et non comme une contemplation passive dans le *Philèbe* devrait être clair depuis longtemps, puisque les sciences ont d'emblée été placées dans le genre de la *cause* du mixte, ce qui revient à en faire des principes actifs de la détermination de l'indéterminé. Dès lors, ce dont on manque n'est

pas un *contenu* de connaissance, mais bien *le mouvement même de la connaissance*, bref *la puissance de la pensée elle-même* ; et pour libérer cette puissance, il faut précisément commencer par reconnaître l'absence en nous de tout savoir positif, reconnaître notre vide de tout ce qui est faussement nommé connaissance[41]. Pour celui qui est vraiment philosophe, cette reconnaissance ne suscite aucune peine, puisqu'elle est libératrice : elle le met au contraire en situation d'atteindre la véritable connaissance, la « science des hommes libres » (*Sophiste*, 253 c7–8). La réminiscence est ressouvenir de cette science véritable conçue comme libre mouvement de l'intelligence, ressouvenir qui ne peut être atteint qu'en la pratiquant, donc en connaissant[42].

Dans ces conditions, la distinction entre apprentissage et connaissance ne tient plus : la connaissance *est* l'apprentissage bien compris, c'est-à-dire le mouvement même de la recherche, du moins lorsque celle-ci est engagée de manière véritablement dialectique[43]. Désirer la connaissance ainsi conçue n'est pas différent de connaître, puisque tout désir repose sur la réminiscence, et que la réminiscence de la connaissance est identique à la connaissance elle-même. La philosophie n'est rien d'autre que ce désir. Il s'agit d'un désir tout à fait particulier, car il n'est pas désir d'un objet extérieur à lui-même, mais désir de soi, désir de désir qui ne s'épuise pas dans la possession de son objet mais coïncide avec lui et jouit de lui-même dans la possession de lui-même. Le manque

---

[41] Sur ce point, nous ne pouvons que renvoyer à l'étude remarquable de Dixsaut (1990).

[42] Sur cette interprétation de la réminiscence, cf. Dixsaut (1991a), p. 349, n. 143 : « La perte du savoir n'est pas la perte d'une connaissance parmi d'autres (…), c'est la perte du savoir concernant le mode d'être de ce qui est à savoir, seul savoir capable de conférer au savoir sa différence d'avec l'opinion droite. Cette sorte d'oubli ne porte ni sur une ou plusieurs connaissances déterminées, ni sur les Formes intelligibles, mais sur la capacité propre à l'âme d'atteindre ce qui est vraiment. L'interprétation de la réminiscence en terme d'innéité des Formes introduit une hypothèse dont Platon, ici [*scil.* dans le *Phédon*] comme dans le *Ménon*, fait l'économie : les Formes sont posées par « l'élan » de l'âme quand elle se ressouvient de sa puissance d'atteindre ce qui est véritablement, par elle seule et sans le secours des sens. Quand on se ressouvient que l'âme a en propre, ou plus exactement qu'elle est cette capacité à s'interroger sur l'essence, on cesse d'oublier qu'on est capable d'apprendre ».

[43] En ce sens, nous nous opposons résolument à Frede (1993) lorsqu'elle écrit que pour Platon, « connaître est meilleur qu'apprendre » (p. lvi). Un tel jugement repose beaucoup plus sur la définition aristotélicienne de la connaissance comme *sophia* que sur sa définition platonicienne comme dialectique.

de connaissance est tout simplement le manque de ce désir ; par conséquent, il est comblé dès que celui-ci se fait jour en notre âme et ne produit aucune douleur. Certes, on peut également assigner au désir philosophique un autre objet, à savoir l'intelligible. Cependant, le désir de l'intelligible repose lui-même sur le désir de la connaissance, puisqu'il est désir du seul objet capable de rendre la connaissance possible. Désirer l'intelligible, c'est *penser* au sens propre du terme ; et penser, c'est connaître, du moins selon la définition platonicienne de la connaissance. Le désir de l'intelligible est bien désir d'un objet transcendant, mais précisément celui-ci est atteint dès que l'on pense véritablement, c'est-à-dire dès qu'on le désire[44].

Avoir ce désir, c'est être philosophe. Mais si ce désir est une puissance innée en notre âme, bien peu le reconnaissent comme tel, car il appartient à cette espèce de désirs qui ne peuvent être suscités que par la réflexion. Ceux qui ne le reconnaissent pas ne souffrent pas directement de ce manque[45], puisqu'ils n'en sont pas conscients. Quant à ceux qui l'ont, ils ne souffrent pas non plus, car la réflexion sur leur propre ignorance, lorsqu'elle est poussée dans toute sa radicalité, les met immédiatement en contact avec l'objet désiré. Le manque est comblé dès qu'il est reconnu comme manque, et donc dès qu'il suscite un désir, car tout désir suppose que l'âme « touche » ce dont elle manque par la mémoire ; or si c'est une connaissance qui manque, le fait de s'en ressouvenir, d'en avoir une réminiscence, est identique à la réactivation de cette connaissance, qui dès lors ne manque plus. L'harmonie est immédiatement restaurée, et de cette restauration découle nécessairement un plaisir, mais un plaisir qui ne laisse jamais l'occasion à la douleur de s'infiltrer en lui pour le pervertir : un plaisir pur. Tel est le plaisir de la pensée, atteint par le simple fait de penser (cf. *Philèbe*, 12 d3–4) : la philosophie est ce désir qui jouit de lui-même dans un plaisir pur de toute peine[46].

---

[44] C'est pourquoi, dans le *Phédon*, le désir philosophique est successivement défini comme désir de ce qui est (65 c9), désir du vrai (66 b7), désir de la pensée (66 e3), et enfin désir d'apprendre (67 b4) : ces différentes descriptions signifient en définitive la même chose.

[45] Ils en souffrent néanmoins indirectement, puisqu'ils ne peuvent atteindre le bonheur que seule la philosophie pourrait leur procurer dans sa plénitude, comme nous allons le voir immédiatement.

[46] Cette interprétation pourrait sembler rapprocher la conception platonicienne du plaisir de celle d'Aristote, qui le définit comme « activité non empê-

On comprend désormais combien la séparation « par le *logos* » de l'intelligence et du plaisir effectuée plus tôt (cf. 21 d6–e4), bien que nécessaire pour établir la non-identité de l'intelligence et du bien, était artificielle et forcée : l'utilisation de l'intelligence et la pratique de la science sont nécessairement accompagnées de plaisir, et même du plaisir le plus parfait et le plus pur. Bien plus, on peut dire que c'est précisément ce désir qui peut rendre notre vie harmonieuse et bonne, et donc nous procurer le bonheur. En effet, désirer la connaissance et l'intelligible, c'est penser ; et penser, c'est utiliser son intelligence—ou plus exactement l'*activer*, car l'exercice de l'intelligence n'a pas d'autre finalité que lui-même. Or, nous l'avons vu, c'est l'intelligence qui est la cause du mélange d'*apeiron* et de *peras*, de la détermination de l'indéterminé. Dès lors, c'est seulement lorsque l'intelligence est pleinement active en nous, bref lorsque nous sommes philosophes, qu'elle peut exercer son action déterminante et faire de notre vie un mélange harmonieux.

Cette interprétation permet de répondre à deux objections qui ont été formulées à l'encontre de l'idée d'un plaisir pur de connaissance par les commentateurs qui reconnaissent que c'est bien au processus d'apprentissage qu'il est assigné dans ce passage. La première consiste à opposer à cette conception un argument d'expérience : ne savons-nous pas tous combien l'apprentissage peut au contraire être douloureux ? D'ailleurs, Platon ne le reconnaît-il pas lui-même dans plusieurs dialogues (voir notamment *Ménon*, 79 e7–80 b2 ; *Théétète*, 148 e1–8 ; 151 a5–b1, b6–8) ? Comment peut-il alors considérer le plaisir qui en résulte comme un plaisir pur de toute peine[47] ? À cela, il faut à nouveau répondre que tout dépend de l'idée que l'on se fait de l'apprentissage et de la connaissance. Si l'on considère, à la manière de Ménon,

chée de la manière d'être conforme à la nature » (*Éthique à Nicomaque*, VII, 13, 1153 a12–15), ou, plus précisément, comme ce qui *perfectionne* cette activité (X, 4 et 5). Mais il convient de noter que le modèle invoqué pour expliquer la genèse du plaisir demeure ici celui de la restauration de l'harmonie, dont l'activité de l'intelligence n'est que le moteur.

[47] Pour cette objection, cf. Grote (1867), pp. 607–608, et surtout Tallon (1972). Nous ne nous attarderons pas sur les autres objections qu'oppose ce dernier article à l'idée d'un apprentissage sans douleur, telle que la peine causée par la « censure académique », qui ne peut être rangée parmi les affections appartenant à la nature même de la connaissance, auxquelles se limite expressément Socrate.

l'apprentissage comme la voie menant à la connaissance, donc comme logiquement antérieur à celle-ci, qui consisterait quant à elle en la possession ferme et assurée de contenus définitifs, alors certes, l'apprentissage ne peut guère procurer dans le meilleur des cas qu'un plaisir mélangé de douleur. Mais si l'on considère au contraire l'apprentissage comme *identique* à la connaissance elle-même, ce qui ne peut se produire que lorsqu'on a compris la valeur suprême et indépassable de la dialectique, alors il ne suscite plus aucune douleur, puisqu'il comble lui-même le manque sur lequel il repose. Ce qui peut être douloureux, en revanche, c'est le passage d'une conception à l'autre, provoqué par l'*elenchus* socratique ; et ce sont les douleurs liées à ce passage, auquel le *Théétète* tout entier est consacré, que décrivent les textes que nous venons de citer[48].

La seconde objection consiste à dire que s'il n'y a de plaisir que dans l'apprentissage, conçu comme le processus de remplissage de connaissance, le sage, c'est-à-dire celui qui aura atteint la réplétion, ne pourra plus éprouver de plaisir ; et que d'autant plus il atteint son but rapidement, d'autant plus vite sa vie cesse d'être plaisante[49]. Cette objection se fonde une fois encore sur une distinction entre connaissance et apprentissage tout à fait anti-platonicienne. En réalité, tant dans la *République* que dans le *Philèbe*, le plaisir pur résulte bien du processus d'apprentissage, mais *en tant précisément qu'il est identique à la connaissance*. C'est particulièrement clair dans la *République*, qui, après avoir introduit le plaisir propre au philosophe comme résultat de l'apprentissage (μανθάνειν, cf. IX, 581 d2, d6–7), parle ensuite du « plaisir de connaître le vrai tel qu'il est et d'être toujours dans un tel état en apprenant » (τὴν τοῦ εἰδέναι τἀληθὲς ὅπῃ ἔχει ⟨ἡδονὴν⟩ καὶ ἐν τοιούτῳ τινὶ ἀεὶ εἶναι μανθάνοντα, IX, 581 e1–2). La raison de cette identification entre connaissance et apprentissage nous est

[48] Que le fait d'éprouver le plaisir de la connaissance dépende du type d'homme qu'on est et soit réservé au philosophe, c'est ce qui est affirmé en *République*, IX, 582 b5–6 et c7–9.

[49] Cf. Gosling et Taylor (1982), pp. 122–125 ; Frede (1992), pp. 453, 455–456, et (1993), p. 61, n. 3. Il est intéressant de remarquer que Gosling et Taylor opposent cette objection au livre IX de la *République* et non au *Philèbe*, qui évite selon eux cette difficulté en n'étendant pas le modèle du plaisir comme remplissage à la connaissance, tandis que Frede l'oppose au *Philèbe*, considérant au contraire que dans la *République* est proclamée l'existence d'un plaisir pur lié à la connaissance elle-même et non à l'apprentissage.

fournie par la suite du passage du *Banquet* que nous citions plus haut, où Diotime applique le principe selon lequel pour un être en devenir, la perpétuité ne peut consister qu'en la régénération permanente au cas le plus « déroutant » (cf. ἀτοπώτερον, 207 e5), à savoir celui des sciences (ἐπιστῆμαι) :

> non seulement certaines naissent et d'autres périssent en nous, de sorte que nous ne sommes jamais les mêmes sous le rapport des sciences, mais bien plus, chaque science unique subit le même sort. En effet, ce qui est appelé « étude » (μελετᾶν) existe parce que la science a fui hors de nous ; car l'oubli (λήθη) est la fuite de la science, tandis que l'étude, en produisant à nouveau un souvenir neuf en nous à la place de celui qui est parti, conserve la science, de sorte qu'elle semble être la même. (208 a1–7)

On considère généralement que cette description ne vaut que pour la partie mortelle de notre âme et pour les « connaissances » qui y sont liées, par opposition à l'intelligence et à la dialectique[50] ; pourtant, le contexte indique clairement que ce principe vaut pour le philosophe *en tant que philosophe*, c'est-à-dire en tant qu'il se distingue essentiellement du sage ou du dieu, et donc nécessairement aussi pour la connaissance philosophique par excellence, à savoir la dialectique. En vertu de notre statut d'êtres en devenir, la connaissance ne peut être pour nous un contenu acquis une fois pour toutes : elle est apprentissage permanent, c'est-à-dire régénération constante sur fond de l'oubli dans lequel elle risque constamment de sombrer, bref réminiscence[51]. Cela ne signifie évidemment pas que lorsque nous connaissons, nous vivons une succession continuelle d'oublis et de réapprentissages, mais seulement que nous ne pouvons échapper à l'oubli qu'en réactivant sans cesse la connaissance en nous—c'est-à-dire en nous remémorant ce libre mouvement de l'intelligence qui pense les Idées. Il n'y a dès lors aucun risque que nous soyons

[50] Voir par exemple Allen (1984), pp. 73–76 et 83.

[51] Contrairement à ce que suggère Allen (1984), p. 75, cette interprétation ne nous semble pas incompatible avec ce qui est dit à la fin du *Cratyle*, à savoir que la connaissance serait impossible si toutes choses se transformaient et qu'aucune ne demeurait, et qu'elle suppose dès lors l'éternelle identité à soi à la fois d'elle-même et de ses objets (439 e7–440 c1). En effet, il ne s'agit nullement ici de dire que la connaissance *en tant que connaissance* varie sans cesse, ni qu'elle change constamment de contenu, mais seulement qu'elle doit continuellement être réinstituée, régénérée en nous—ce qui ne l'empêche pas d'être toujours identique à elle-même.

un jour « remplis » au point de ne plus pouvoir éprouver le plaisir de l'apprentissage, puisque apprentissage et connaissance se confondent. Certes, nous sommes « remplis » lorsque nous pensons les Idées, et ce remplissage est le plus complet que nous puissions expérimenter ; mais nous ne pouvons penser les Idées que dans le mouvement même de la dialectique, et dès que nous cessons de la pratiquer, le vide se fait à nouveau jour en nous et notre harmonie est détruite.

Telles sont les trois espèces de plaisirs purs. Maintenant que leur division est achevée, nous pouvons une nouvelle fois vérifier qu'elle constitue bien une application rigoureuse de la méthode divine introduite par Socrate au début du dialogue, consistant à distinguer les espèces comme autant de degrés déterminés d'une même échelle, à savoir le rapport sous lequel la division s'effectue. Ce rapport, Socrate l'a indiqué lui-même en disant que les uns étaient moins divins que les autres[52]. Toutefois, qualifier les uns de moins divins et les autres de plus divins, n'est-ce pas réintroduire dans leur division dialectique le plus et le moins, bref l'indétermination ? Certes, mais précisément, à présent que cette division est achevée, nous pouvons dépasser cette indétermination et repérer la progression *déterminée* des différentes espèces de plaisirs purs qui justifie cette qualification de plus ou moins divins. En effet, il apparaît désormais que le critère de division des plaisirs purs n'était autre que le rôle déterminant qu'y jouent l'intelligence et la pensée. La première espèce de plaisirs purs est liée à la simple *sensation*, et la pensée n'y joue que le rôle négatif d'empêcher la conscience du manque par sa tendance à chercher la stabilité au détriment du devenir incessant. La seconde espèce est liée à la *perception*, qui suppose en plus l'intervention de la *doxa* comme facteur déterminant de la sensation, dont l'action peut s'étendre sans entrave lors de l'appréhension de la beauté. Enfin, la troisième espèce résulte de l'activité de l'intelligence et de la pensée pure, non subordonnée à une quelconque sensation. Cette progression dialectique est

[52] Selon Gosling et Taylor (1982), pp. 140–141, il serait impossible de distinguer des degrés relatifs dans les plaisirs vrais, dans la mesure où tous doivent être aussi purs les uns que les autres. Mais cela n'empêche nullement d'établir entre eux une gradation selon un autre critère, comme nous allons tenter de le montrer.

parfaitement déterminée, dans la mesure où elle institue entre les espèces de plaisirs purs des rapports qui ne sont plus régis par la simple contrariété du plus et du moins. Néanmoins, ce caractère déterminé des *espèces* de plaisirs purs ne peut pas être confondu avec la détermination *intrinsèque* des plaisirs qu'elles contiennent, qui en fait des membres du troisième genre : en effet, la détermination des espèces est strictement *dialectique*, et elle peut aussi bien avoir lieu pour des choses indéterminées en soi, comme nous l'avons vu pour le genre de l'*apeiron*, des plaisirs faux et des plaisirs mélangés. Reste donc à montrer que dans le cas des plaisirs purs, et dans ce cas seulement, le caractère déterminé ne concerne pas seulement l'aspect dialectique de la division, mais encore la nature de chacun des plaisirs contenus dans les espèces divisées. C'est l'un des enjeux de la section suivante.

§ 3. Pureté et vérité

Si les plaisirs purs sont purs, c'est qu'ils ne sont plus mélangés de douleurs. Ils ne se définissent donc plus par leur opposition à leur contraire, comme le plus par rapport au moins. Ils sont ce qu'ils sont indépendamment de toute comparaison en termes de plus et de moins, et restent ce qu'ils sont lorsqu'ils sont confrontés les uns aux autres, puisqu'ils sont tous déterminés. Dès lors, ces plaisirs n'appartiennent plus au genre de l'*apeiron*, mais au genre des choses mesurées, c'est-à-dire au troisième genre[53]. C'est ce qu'affirme explicitement Socrate au terme de son analyse :

> Donc, comme nous venons de séparer avec mesure (μετρίως)[54] les plaisirs purs de ceux qui seraient pour ainsi dire correctement appelés impurs, associons (προσθῶμεν) par le *logos* aux plaisirs violents (ταῖς… σφοδραῖς ἡδοναῖς) l'absence de mesure (ἀμετρίαν),

[53] Et non au second, comme l'écrivent Festugière (1950), p. 301 ; Boussoulas (1952), p. 117 (dont la position reste il est vrai ambiguë : cf. pp. 126–127 et n. 4) ; Hampton (1990), p. 70. Tout comme la συμμετρία, l'ἐμμετρία est le propre du mélange : cf. 26 a7. Elle doit donc être soigneusement distinguée du *peras*, détermination ou limite qui intervient dans la *production* du mélange, tandis que l'ἐμμετρία est une caractéristique du *résultat* de cette production, bref du produit fini. Nous reviendrons sur cette distinction dans notre Troisième partie.

[54] Ce terme rappelle que la dialectique, en tant qu'elle appartient au genre de la cause, est elle-même productrice de mesure, bref que la division est en même temps détermination, comme nous venons encore de le souligner à la fin de la section précédente.

> et à ceux qui ne le sont pas au contraire le caractère mesuré (ἐμμετρίαν) ; et ceux qui admettent de leur côté le grand et le violent (τὸ μέγα καὶ τὸ σφοδρόν), qu'ils adviennent tels souvent ou rarement, posons qu'ils appartiennent à ce genre de l'*apeiron* qui est porté en moins et en plus à travers le corps et l'âme, tandis que ceux qui ne les admettent pas, ⟨posons qu'ils appartiennent au genre⟩ des choses mesurées (τῶν ἐμμέτρων). (52 c1–d1)[55]

Ce caractère mesuré des plaisirs purs ne contredit nullement le fait que le plaisir est illimité en lui-même (31 a9), car précisément, ils ne le doivent pas à la nature du plaisir, mais au fait qu'un *peras*, une limite, une détermination, leur a été imposée[56]. Or la cause de cette détermination ne peut être que la cause du mélange, à savoir l'intelligence ou la pensée, dont nous avons vu comment elle conditionnait l'émergence des plaisirs purs. Les plaisirs purs ne sont donc purs de toute douleur que parce qu'ils sont mélangés à l'intelligence qui leur impose une détermination

[55] Nous traduisons le texte rétabli par Stallbaum, tel que l'édite Diès. Les corrections sont nombreuses, mais elles semblent nécessaires. Pour une tentative différente de rétablir le texte, cf. Waterfield (1986). L'auteur part du principe, faux à notre sens, selon lequel ce texte ne peut signifier l'exclusion de certains plaisirs du genre de l'*apeiron*, ce qui d'après lui contredirait l'affirmation antérieure de l'illimitation du plaisir en lui-même (voir une position semblable chez Bölte (1890), p. 162, n. 15), et propose de corriger le texte en conséquence. Cependant, il est remarquable qu'il ne se sente pas autorisé à modifier les quatre premières lignes, qui suffisent à établir l'appartenance des plaisirs purs au troisième genre. Mais il ne semble pas voir qu'*apeiron* et *emmetria* s'excluent, ce qui est pourtant clairement impliqué en 26 a6–8. Ajoutons que la prétendue contradiction n'apparaît que si l'on considère les quatre genres comme des déterminations figées, et non comme les quatre moments d'un processus de production. Dire que le plaisir est *apeiron* en lui-même, c'est précisément dire qu'il doit être déterminé par un autre genre, à savoir l'intelligence, et le résultat de cette détermination ne peut être qu'un mélange. (Waterfield défend sa position à l'aide d'un second argument, qui paraît de prime abord plus probant, à savoir qu'en 53 d10, le plaisir pur est qualifié de « petit » (σμικρά), ce qui est tout autant que « grand » une caractéristique indéterminée. Mais il convient de noter que dans ce passage, les plaisirs purs sont comparés aux plaisirs mélangés, donc indéterminés ; or une telle comparaison ne peut par nature se faire que de manière indéterminée, ce qui n'implique nullement que les termes comparés soient indéterminés en eux-mêmes. Bref, les plaisirs purs ne sont pas petits en eux-mêmes, ils ne le sont que par rapport aux plaisirs mélangés ; en eux-mêmes, ces plaisirs sont précisément purs, ce qui n'est aucunement une caractéristique indéterminée.)

[56] Comme l'a bien vu Hackforth (1972), pp. 102–103. Cela n'implique donc nullement que les plaisirs purs n'appartiennent plus au genre des plaisirs, contrairement à ce que suggère Goldschmidt (1947), p. 251, mais montre bien plutôt que le fait que le plaisir soit indéterminé « en lui-même » ne fait pas de l'*apeiron* une détermination *générique* du plaisir.

et en fait des mélanges d'*apeiron* et de *peras*. Tel est le privilège des plaisirs purs sur tous les autres plaisirs dont il a été question, à savoir d'être déterminés non seulement d'un point de vue dialectique, mais encore et surtout *en eux-mêmes*, d'un point de vue *ontologique*.

Ainsi, c'est grâce au critère de la *pureté* que nous avons atteint des plaisirs appartenant au troisième genre, donc des plaisirs bons. Il est important de remarquer que ce critère n'a pas été présupposé par l'analyse, mais en est bien plutôt le résultat. En effet, le problème des mélanges a été introduit suite à l'intervention des « ennemis de Philèbe », dégoûtés du plaisir qu'ils considéraient comme la simple cessation d'une peine, donc comme un mélange de plaisir et de peine. Nous l'avons vu, cette conception du plaisir résultait de leur « méthode », ou plutôt de leur absence de méthode, consistant à tenir pour une évidence que la nature de quelque *eidos* que ce soit se révèle d'autant mieux qu'elle est examinée dans ses manifestations les plus extrêmes et les plus fortes. En se fondant sur un critère qui relève lui-même de l'*apeiron*, une telle démarche ne pouvait les conduire qu'au plaisir *apeiron*, donc au plaisir mélangé de peine. Or si Socrate leur accorde que l'indétermination et le mélange caractérisent la plupart des plaisirs, il refuse d'étendre ces caractéristiques à tous les plaisirs, bref d'en faire une propriété de l'essence même du plaisir, du plaisir en tant que genre. C'est pour manifester cette erreur qu'il introduit la thématique des plaisirs purs. L'existence de plaisirs purs suffit à montrer que la position des ennemis de Philèbe n'est pas fondée, et que la conception du plaisir sur laquelle elle repose est erronée. Par là même, elle montre que le pseudo-critère dont elle résulte ne peut prétendre à la moindre valeur scientifique et doit être remplacé. C'est précisément le critère de la *pureté* qui lui est ici substitué (52 d3–53 c3) : si nous voulons saisir la nature de quelque *eidos* que ce soit, c'est bien plutôt dans ses formes les plus pures que dans ses formes les plus intenses que nous devons l'examiner[57].

[57] Tel nous semble être le sens de 52 d10–e4: Μηδέν… ἐπιλείπειν ἐλέγχων ἡδονῆς τε καὶ ἐπιστήμης, εἰ τὸ μὲν ἄρ' αὐτῶν ἑκατέρου καθαρόν ἐστι, τὸ δ' οὐ καθαρὸν, ἵνα καθαρόν ἑκάτερον ἰὸν εἰς τὴν κρίσιν ἐμοὶ καὶ σοὶ καὶ συνάπασι τοῖσδε ῥᾴω παρέχῃ τὴν κρίσιν. La correction du premier κρίσιν (e3) en κρᾶσιν, proposée par Badham et entérinée par Diès, nous paraît non seulement superflue, mais fausse, étant donné que ce ne sont pas seulement les formes pures du plaisir et

De ce point de vue, le critère de la pureté apparaît comme un critère épistémologique[58]. Mais il est en même temps un critère *ontologique*: le critère qui nous permet de connaître la véritable nature du plaisir est en même temps le critère qu'il doit respecter pour être vrai lui-même. Cette liaison entre épistémologie et ontologie était déjà présente dans la démarche des ennemis de Philèbe: en effet, s'ils prenaient comme critère la grandeur et l'intensité des phénomènes, c'était parce qu'ils confondaient apparence et réalité, ou plutôt ne reconnaissaient aucune réalité au-delà des apparences. À l'inverse, la pureté comme critère épistémologique va de pair avec la reconnaissance d'une différence entre apparence et réalité et la valorisation de la seconde au détriment de la première. Dans les deux cas, le plus connaissable est identifié au plus réel; c'est la nature de ce plus connaissable qui varie. Or dans la mesure où c'est en démontrant l'erreur de la position des ennemis de Philèbe que Socrate a manifesté l'insuffisance du critère dont elle résultait, il n'est pas étonnant de le voir introduire la vérité comme ce qui permet d'effectuer la transition entre épistémologie et ontologie, le plus vrai étant à la fois le plus connaissable, c'est-à-dire ce qui est le moins propre à induire en erreur, et le plus réel.

C'est à partir de l'exemple du blanc que Socrate manifeste le lien entre pureté et vérité (52 e6–53 b7). Le blanc le plus pur n'est pas le plus étendu ni le plus abondant, mais celui auquel n'est mélangée aucune autre couleur. Or c'est ce blanc le plus pur qui est également le plus vrai (ἀληθέστατον, 53 a9; ἀληθέστερον, b5), et non le plus abondant, qui peut très bien tenir son abondance de l'ajout d'autres couleurs qui passent éventuellement inaperçues dans le mélange. Dès lors, il faut en conclure que dans le cas du plaisir également, c'est le plaisir le plus pur qui est le plus vrai, et non le plaisir le plus intense, qui comme nous l'avons vu doit précisément son intensité apparente à la douleur qui est mélangée en lui (53 b8–c2)[59].

---

de la science qui seront «jetées dans le mélange», mais également, dans le cas de la science, ses formes impures.

[58] Sur cet aspect épistémologique du critère de la pureté, cf. Cooper (1977), pp. 337–338.

[59] Sur cette liaison entre vérité et pureté, voir déjà *Phédon*, 67 b1 : … πᾶν τὸ εἰλικρινές, τοῦτο δ' ἐστὶν ἴσως τὸ ἀληθές. Contrairement à Bravo (1995), p. 268, il ne nous semble pas qu'il faille en conclure que la pureté est la *condition de*

Ce passage apparemment anodin est tout à fait capital, car il établit définitivement la réversibilité entre plaisirs purs et plaisirs vrais, d'une part, et entre plaisirs mélangés et plaisirs faux, d'autre part[60]. Il n'est désormais plus possible de douter que tous les plaisirs mélangés sont en même temps des plaisirs faux, de la même manière que tous les plaisirs purs sont en même temps des plaisirs vrais. Cela ne signifie pas pour autant que les dichotomies mélange-pureté et fausseté-vérité s'identifient purement et simplement : nous l'avons vu, elles ne s'appliquent pas à la même chose, la première supposant que le plaisir soit envisagé dans son expérience subjective, c'est-à-dire dans son apparaître, dans son phénomène, la seconde qu'il soit considéré à partir d'un point de vue externe qui nous permette d'en jauger la réalité[61]. Mais précisément, dans le cas des plaisirs purs ou vrais, apparence et réalité se rejoignent : ceux-ci n'apparaissent plus dans l'expérience subjective comme autres que ce qu'ils sont, mais se donnent tels quels, dans leur réalité même ; lorsqu'on jouit de ces plaisirs, ce à quoi on prend plaisir est véritablement et uniquement du plaisir. Ce qui rend cette coïncidence possible, c'est une nouvelle fois leur caractère mesuré, c'est-à-dire leur appartenance au troisième genre : c'est parce qu'ils ne sont plus indéterminés, parce qu'ils ne se définissent plus par leur opposition à leur contraire, que les plaisirs purs n'impliquent plus aucune différence entre leur être et leur apparaître. *La vérité est conditionnée par l'ἐμμετρία*[62].

---

possibilité de la vérité, car comme nous le verrons, la pureté est seulement un critère, un signe de reconnaissance, elle n'est pas un principe agissant tel que l'est la vérité.

[60] Comme l'a bien vu Hackforth (1972), p. 102.

[61] C'est la présence de cette distinction de points de vue dans l'analyse platonicienne que ne voit pas Apelt (1912), pp. 9–10, lorsqu'il objecte à Platon que si c'est parce qu'un plaisir est mélangé de peine qu'il peut être dit faux, on pourrait aussi bien dire que parce qu'elle est mélangée de plaisir, la peine est fausse, ce qui impliquerait que, puisque le fondement de la fausseté du plaisir serait lui-même faux, le plaisir pourrait être considéré comme vrai (voir aussi Tenkku (1956), p. 207, dont la réponse est insuffisante). Ce qui peut être considéré comme faux n'est ni le mélange total de plaisir et de peine ni la part entière de plaisir ou de peine dans le mélange, mais seulement la part de plaisir qui apparaît sans être et qui résulte du mélange du plaisir et de la peine—et il en va de même pour une peine dont l'intensité est exagérée par sa comparaison à un plaisir.

[62] Sur la parenté entre vérité et ἐμμετρία, voir déjà *République*, VI, 486 d7–8 :—Ἀλήθειαν δ' ἀμετρίᾳ ἡγῇ συγγενῆ εἶναι ἢ ἐμμετρίᾳ ;—Ἐμμετρίᾳ.

Ainsi caractérisée, la vérité n'a pas seulement une portée épistémologique, mais également ontologique : le plus vrai n'est pas seulement ce qui est le moins susceptible de tromper, mais également le plus réel. Réalité et détermination vont de pair, ce qui explique que les membres du troisième genre puissent à bon droit être nommés des *ousiai*. Dès lors, l'intelligence, en tant que cause de la détermination de l'indéterminé, est la cause de toute vérité et de toute réalité ; et dans la mesure où la forme la plus haute de l'intelligence est la dialectique, comme nous le verrons, cela implique que seule la dialectique est capable de nous faire vivre une vie réelle. En effet, la dialectique est cette activité de l'intelligence qui détermine la pensée de manière à instituer des concepts vrais, c'est-à-dire des concepts qui, en tant qu'ils sont parfaitement déterminés en eux-mêmes, peuvent être dits correspondre à des Idées. De tels concepts sont les conditions de la vérité de toute expérience : sans eux, l'expérience est faussée à la racine. Cependant, la vérité d'un phénomène quelconque réclame une condition supplémentaire, à savoir que le concept appliqué par la *doxa* à la sensation soit non seulement vrai au sens qui vient d'être défini, mais également adéquat à cette sensation. Or une telle adéquation, qui est la forme que prend la vérité au niveau de la *doxa*, est elle-même fonction de la part d'indétermination propre à cette sensation. On voit dès lors que même là où elle s'exprime sous le mode de l'adéquation, la vérité est conditionnée par la mesure, puisqu'elle a d'autant moins de chance de se produire que chacun des deux pôles entre lesquels elle se joue est indéterminé en lui-même.

Ce lien entre vérité et mesure implique que la fausseté dérive quant à elle de l'indétermination. De fait, on peut montrer que c'est toujours l'*apeiron* qui rend un plaisir faux. Dans le cas de la première espèce de plaisirs faux, nous l'avons vu, la cause de la fausseté est ultimement le fait que le désir confond le plaisir et le bien et suscite une anticipation qui, en nous présentant un état de plaisir futur comme le bonheur parfait, ne peut se révéler que fausse. Cette confusion initiale dérive de la nature indéterminée de la douleur qui, en vertu de la structure même du désir, suscite le désir de l'indétermination contraire. Dans le cas de la seconde espèce de plaisirs faux, c'est également la nature indéterminée du plaisir et de la peine qui provoque leur exagération réciproque lorsqu'ils sont comparés l'un à l'autre,

donnant lieu à des apparences de plaisirs et de peines qui ne correspondent à aucune réalité. Enfin, la troisième espèce de plaisirs faux résulte également de la nature indéterminée du plaisir, puisque c'est celle-ci qui est la cause du fait que la plupart des plaisirs apparaissent mélangés à leur contraire et qui, par le dégoût qu'elle suscite chez ceux qui ont pris conscience de ce processus, les mène à se forger un concept de plaisir erroné, de sorte qu'ils en viennent naturellement à penser que dans ces conditions, l'état le plus plaisant est encore le fait de n'éprouver ni plaisir ni peine. Bien plus, ils ne sont victimes de cette erreur que parce qu'ils n'ont pas cherché à déterminer l'indétermination de leur pensée relativement au plaisir par un rassemblement et une division dialectiques : s'ils avaient envisagé toutes les espèces de plaisirs, ils auraient pu constater que leur concept de plaisir ne vaut en réalité que pour certaines d'entre elles, à côté desquelles il faut encore compter des plaisirs purs[63].

Mais les plaisirs purs ne sont pas seulement plus vrais que les plaisirs mélangés : ils sont également plus beaux (καλλίων, 53 c2), tout comme le blanc pur est le plus beau de tous les blancs (κάλλιστον τῶν λευκῶν, 53 b1 ; κάλλιον, b5). Cela ne doit pas nous étonner, puisque nous savons désormais que la beauté est une caractéristique de tous les membres du troisième genre. Or la beauté se définit par la συμμετρία. Par rapport à quoi les plaisirs purs sont-ils commensurables ? Ils le sont tout d'abord les uns par rapport aux autres, comme nous l'avons vu à la fin de la section précédente. Mais ils le sont aussi, plus fondamentalement, par rapport aux autres composants de la vie bonne, à savoir les sciences. Cette commensurabilité entre plaisirs et sciences est loin d'aller de soi : plusieurs textes insistent au contraire sur le fait qu'il ne peut y avoir aucune communauté entre les excès de plaisirs et quelque vertu que ce soit (voir en particulier *Phédon*, 66 b3–67 b2 ; *République*, III, 402 e3–403 a3 ; *Philèbe*, 63 d4–e3). Afin de rendre possible un mélange harmonieux entre plaisirs et sciences, il a donc fallu commencer par les rendre commensurables, ce qui supposait que l'on transforme les plaisirs en

[63] Sur cette implication réciproque entre vérité et détermination, d'une part, et entre fausseté et indétermination, d'autre part, comparer Natorp (1994), pp. 341–342.

membres du troisième genre[64]. Or cela n'a pu avoir lieu, précisément, qu'en mélangeant déjà le plaisir à l'intelligence, puisque le plaisir indéterminé en lui-même ne peut être déterminé que par l'intelligence. De cela, il résulte que les plaisirs purs et les sciences ne sont pas des composants indépendants les uns des autres qu'il suffirait de mélanger *a posteriori* pour confectionner la vie bonne, mais qu'ils n'existent *qu'en tant que composants de la vie bonne, en tant qu'ils sont mélangés les uns aux autres.* Cette affirmation est évidente dans le cas des sciences, puisque celles-ci sont nécessairement accompagnées par nature des plaisirs qui leur sont propres. Elle l'est également pour la troisième espèce de plaisirs purs, puisque ceux-ci sont produits par les sciences. Nous avons essayé de montrer plus haut qu'elle valait également pour les plaisirs esthétiques, qui ne peuvent être éprouvés comme purs que chez celui qui a déjà atteint l'état d'harmonie. Le cas le moins évident est celui des plaisirs purs de la première espèce, dont il semble qu'ils puissent être éprouvés par n'importe qui. Mais on peut penser au contraire que si *en droit* rien n'empêche celui qui ne vit pas la vie bonne d'éprouver ce type de plaisirs purs, *de fait,* étant rempli de désirs non maîtrisés, celui-ci ne les éprouvera pas *comme* plaisirs purs, car les odeurs bonnes en elles-mêmes réveilleront en lui des appétits et ne pourront susciter du plaisir qu'en tant qu'elles le mettront en rapport avec les objets de ces appétits, donc un plaisir mélangé de douleur. Dès lors, comme le dit Socrate dans la *République* (IX, 585 b3–6), seul l'homme intelligent, bref seul le philosophe, peut éprouver des plaisirs purs et vrais[65]. Les plaisirs purs ne peuvent apparaître qu'au sein de la vie bonne, et c'est à leur intégration dans ce tout harmonieux qu'ils doivent leur commensurabilité avec les autres composants de cette vie bonne, à savoir les sciences. Cette priorité de la vie bonne à l'égard de ses composants, du tout à l'égard de ses parties, est d'ailleurs la conséquence nécessaire de ce que nous avons

[64] Le cas des sciences est différent: certes, elles aussi ne peuvent être bonnes qu'en tant qu'intégrées dans le mélange, mais c'est parce qu'en tant que *causes* de la détermination de l'indéterminé, elles ne peuvent exercer leur action déterminante que lorsqu'elles sont mises en présence d'une indétermination.

[65] Notons d'ailleurs que cette interprétation est confirmée par le fait qu'en *Philèbe,* 63 e3–4, les plaisirs vrais et purs (rien n'indique que seuls certains d'entre eux soient concernés) sont dit proches parents (οἰκεῖαι) de l'intelligence et de la pensée.

vu sur la commensurabilité, à savoir que celle-ci ne se contente pas de relier des termes préalablement déterminés indépendamment de cette relation, mais détermine elle-même chacun des termes en les inscrivant dans des relations déterminées.

Du fait qu'ils sont plus vrais et plus beaux que les plaisirs mélangés, Socrate conclut également qu'il sont « plus plaisants » (ἡδίων, 53 c1 ; cf. λευκότερον, b5). Cette affirmation fait écho à celle qu'il a proférée beaucoup plus tôt dans le dialogue, lorsqu'il déclarait que contrairement à ce que pensait Philèbe, la déesse, en limitant l'*apeiron* du plaisir, n'a pas affaibli celui-ci, mais l'a au contraire sauvé (26 b7–c1). En effet, l'imposition du *peras* sur l'*apeiron* supprime son indétermination et lui permet de révéler au grand jour le contenu positif qui était préalablement caché par l'antagonisme du plus et du moins. Le fait que les plaisirs purs soient véritablement plaisants nous montre donc que dans leur cas, et dans leur cas seulement, le mélange de plaisir et d'intelligence qui sous-tend toute expérience concrète de plaisir réalise pleinement son objectif, ou en d'autres termes que l'intelligence n'y est plus simplement subordonnée au plaisir comme sa condition de possibilité, mais agit sur lui comme sa cause déterminante pour le transformer en un mixte. Tel est le paradoxe : c'est seulement lorsqu'il est mélangé à l'intelligence et limité par elle que le plaisir peut révéler sa véritable nature, indépendamment de tout mélange avec son contraire. Le plaisir est d'autant plus lui-même qu'il n'est pas livré à lui-même ; il a besoin de la pensée et de l'intelligence pour manifester pleinement son être propre. Bref, seul le plaisir pur, en tant que membre du troisième genre, participe à l'intelligible et peut dès lors être considéré comme une *ousia* advenue.

Ce point est essentiel, car il montre qu'un premier passage de la conception égoïste du bien à sa conception formelle a été accompli. On a pourtant reproché à cette conclusion de Socrate de reposer sur la pétition de principe consistant à assumer qu'une petite quantité de plaisir pur était préférable à une grande quantité de plaisir mélangé[66]. Mais en réalité, il n'y a là aucune pétition de principe : cette préférence est fondée sur les principes hédonistes eux-mêmes, selon lesquels le plaisir est à rechercher

[66] Cf. Crombie (1962), pp. 260–261.

et la douleur à fuir. En vertu de ces principes, seuls les plaisirs purs doivent être effectivement poursuivis. L'hédoniste lui-même est donc contraint de reconnaître qu'il peut y avoir des plaisirs mauvais. Or tous les plaisirs mélangés sont en même temps des plaisirs faux, et tous les plaisirs que lui-même considère comme bons sont en même temps vrais. L'hédoniste doit dès lors admettre que la bonté et la perversité entretiennent des rapports essentiels avec respectivement la vérité et la fausseté, dont nous avons vu qu'elles étaient, de son propre aveu, des déterminations intrinsèques du plaisir. Dans ces conditions, il n'est plus possible de soutenir que tout plaisir est bon par lui-même, la perversité ne faisant que l'accompagner dans certaines occasions de manière extrinsèque. Ce qui rend certains plaisirs bons n'est pas la nature du plaisir lui-même, mais bien plutôt la vérité et la beauté, déterminations intrinsèques qui lui sont apportées par l'intelligence. Par là même, l'hédonisme est réfuté de l'intérieur : si ce qu'il recherche est seulement le plaisir pur et vrai, il est forcé de reconnaître que la vérité doit être pour lui une *valeur*, et à vrai dire une valeur supérieure au plaisir lui-même, puisque c'est elle, et non le plaisir, qui est responsable de la bonté des plaisirs qu'il recherche. *Tout comme l'hédonisme radical, qui, en identifiant le plaisir et le bien, se contredisait en aboutissant à la négation du plaisir, l'hédonisme modéré mais conséquent, qui fait du plaisir la valeur suprême, s'annihile lui-même en étant forcé d'accorder à la vérité, donc à l'intelligence, une valeur supérieure à celle du plaisir.* Cette réfutation interne de l'hédonisme est la conséquence nécessaire du passage des plaisirs purs aux plaisirs vrais. Elle rejoint le principe énoncé dans la *République* selon lequel quant au bien, tout le monde recherche la réalité et non l'apparence (VI, 505 d5–10)—donc, notamment, des plaisirs vrais et non des plaisirs faux ; mais ce principe, qui implique le dépassement de l'hédonisme, est ici établi à partir des critères mêmes de l'hédonisme, désormais contraint à admettre que seul le plaisir vrai est désirable pour lui[67].

[67] Notons que l'on peut trouver une amorce de ce dépassement de l'hédonisme par lui-même dans le *Protagoras*, dont on assume souvent un peu vite qu'il prône une morale hédoniste. Ce que nie Socrate dans ce dialogue, c'est que le plaisir puisse jamais être mauvais *en tant que plaisir* : il ne peut l'être qu'en raison des éventuelles douleurs qu'il entraîne (353 c8–354 a2). Dès lors, pour atteindre le bonheur, il faut soumettre notre choix des plaisirs à un art de la

Nous sommes ainsi arrivés au terme de notre parcours, puisque le critère de la pureté nous a permis d'atteindre la dichotomie entre plaisirs bons et plaisirs mauvais que toute cette division des plaisirs cherchait à établir. Nous pouvons dès lors isoler les caractéristiques qui rendent les plaisirs purs, à savoir la mesure, la beauté et la vérité, et les identifier au bien conçu comme *différence dialectique* des plaisirs bons par opposition aux plaisirs mauvais. La division des plaisirs nous a donc permis non seulement de montrer que le bien n'est pas le genre des plaisirs, mais seulement une différence qui ne caractérise que certaines de ses espèces, mais également de donner un *contenu* à cette différence. D'où l'importance fondamentale du présent passage, puisque c'est ici, par une analyse de ces composants de la vie bonne que sont les plaisirs purs, qu'apparaissent pour la première fois les trois *ideai* sous lesquelles se révèle le bien (cf. 65 a1–5)[68], qui se retrouveront dans l'échelle finale des biens, et à vrai dire aux trois premiers niveaux, avant les plaisirs purs et même les sciences (cf. 66 a4–b7). Nous étudierons plus en détail leurs rapports mutuels et la raison de l'ordre dans lequel elles se présentent dans la Troisième partie de ce travail.

---

mesure qui ne soit pas victime des apparences et mette au jour la vérité elle-même, bref à une science (356 c4–357 b5). Socrate refuse expressément de se prononcer sur l'identité de cette science dans le *Protagoras* (cf. 357 b5–6), mais il y a tout lieu de penser qu'elle n'est autre que la dialectique elle-même, qui seule peut saisir une chose dans sa réalité. Dès le *Protagoras*, Socrate établit donc la prééminence du savoir à partir de critères hédonistes, ce qui équivaut à un dépassement de l'hédonisme au sens strict (comme l'a bien vu Van Riel (2000a), p. 10). Il convient cependant de noter des différences importantes entre les analyses de ce dialogue et celles du *Philèbe*. D'abord, le *Philèbe* prend moins en compte les peines conséquentes que les peines antécédentes, et surtout il montre que ces peines sont également simultanées par la médiation du désir et forment avec les plaisirs qu'elles accompagnent un mélange indivisible qui doit lui-même être considéré comme un plaisir, plaisir mauvais en ce qu'il est mêlé de peine. Ensuite, la science de la mesure joue dans le *Philèbe* un rôle beaucoup plus important qu'une simple évaluation d'éléments déjà constitués indépendamment de son application : elle est proprement ce qui *agit* sur le plaisir lui-même pour le déterminer et le rendre bon en lui insufflant une mesure *constitutive*. Le passage du *Protagoras* au *Philèbe* est assuré sur ce point par le *Politique*, qui fait de la juste mesure un critère non seulement de jugement, mais également d'être (cf. οὐσίας καὶ κρίσεις, 283 e8), en le liant à la production. Enfin, précisément pour cette raison, la mesure n'est plus liée ici à l'intensité relative des plaisirs et des peines, mais à leur pureté. Il reste toutefois que les démarches des deux dialogues sont formellement très proches.

[68] Boussoulas (1952), pp. 117–120, a bien repéré la présence dans ce passage de la « triade du bien ».

Cependant, étant donné l'importance de la pureté dans ce passage, on peut se demander pourquoi elle n'intervient pas quant à elle dans cette hiérarchie finale des biens. Il semble que la pureté joue seulement le rôle de *critère*, de *signe de reconnaissance*, mais ne puisse valoir elle-même comme composante indépendante du bien. La raison en est sans doute qu'à la différence de la mesure, de la beauté et de la vérité, la pureté n'est pas une caractéristique absolue, mais relative : encore faut-il préciser à l'égard de quoi elle est pureté pour qu'elle prenne un sens. Ici, par exemple, le plaisir est pur au sens de non mélangé de douleur, mais non pas, certes, au sens de non mélangé d'intelligence, puisque nous avons vu au contraire que c'est précisément ce dernier mélange qui rend possible la pureté au premier sens. À la différence des trois autres caractéristiques, la pureté n'est pas bonne en soi, puisque le bien lui-même est un mélange : elle permet seulement d'isoler la part la meilleure de ce qui n'est pas totalement bon. Mais précisément pour cette raison, elle revêt une importance méthodologique fondamentale ; et c'est pourquoi elle sera à nouveau utilisée dans la classification des sciences, qui n'aura plus besoin quant à elle de commencer par chercher le critère pertinent pour diviser les sciences sous le rapport de leur bonté : elle pourra s'appuyer sur les résultats de la division des plaisirs et se mouvoir directement « de l'un vers l'*apeiron* ».

CHAPITRE X

LE PLAISIR ET LE BIEN

Avant d'en passer à l'examen des sciences, Socrate introduit quelques considérations supplémentaires sur le plaisir, en particulier une démonstration de la non-identité du plaisir et du bien fondée sur la distinction entre *genesis* et *ousia* et l'assimilation du plaisir à une *genesis* (53 c4–55 a11). Le passage où il se livre à ces considérations, et plus encore son intégration dans la progression de la recherche, ont souvent été jugés sévèrement par les commentateurs. On a reproché à Socrate de ne pas y tenir compte des acquis de la discussion précédente, notamment de la distinction entre plaisirs mélangés et plaisirs purs, et proposé de le considérer comme un simple appendice sans relation directe avec le reste, voire comme une discussion indépendante qui aurait été intégrée après coup dans le dialogue[1]. Il est vrai que, comme l'observe Hackforth, Socrate traite ici à nouveau le plaisir comme une unité, sans tenir compte de sa division en espèces, et examine non pas la possibilité de lui appliquer le prédicat « bon », mais son identité éventuelle avec *le* bien[2]. Mais c'est précisément pour ces raisons que ce passage est parfaitement à sa place et absolument essentiel à l'achèvement de l'examen du plaisir. En effet, il est tout à fait normal que Socrate en revienne au plaisir en général au terme de son analyse : nous y avons insisté à de nombreuses reprises, la voie inverse de la méthode divine implique que l'unité du genre ne peut être pleinement déterminée qu'une fois la division en espèces accomplie. C'est à cette tâche qu'il va s'atteler à présent. Quant au retour au problème

[1] Cf. Hackforth (1972), p. 105 ; Gosling (1975), p. 220 ; Gadamer (1994a), pp. 286–287.

[2] Hackforth (1972), p. 105. Plus loin (p. 106), Hackforth considère pourtant que la conclusion de ce raisonnement doit être non seulement que le plaisir n'est pas identique au bien, mais encore qu'il n'est pas bon—conclusion qui ne nous semble nullement nécessaire. Notons que Damascius avait déjà remarqué que cette discussion concernait la possibilité de l'identité du plaisir avec le bien (*Commentaire sur le* Philèbe, § 214, p. 99 et §§ 223–224, p. 103).

du bien lui-même, il paraît tout à fait justifié si l'on comprend que le problème ici abordé est celui du rapport entre le plaisir et l'objet *ultime* du désir. Or c'est la réponse à cette question, nous le verrons, qui nous permettra d'établir de manière définitive la hiérarchie entre le plaisir et la science, et donc d'assurer la transition entre leur analyse respective. Enfin, en distinguant pour la première fois clairement entre *genesis* et *ousia*, ce passage fournit des indications essentielles sur le troisième genre, donc sur le bien, et permet par la même occasion de renouer avec les considérations par lesquelles avait débuté l'analyse du plaisir, assurant ainsi la parfaite clôture de cette analyse sur elle-même.

Afin de cerner l'enjeu véritable de cette section, il convient de prêter une grande attention à la manière dont la distinction entre les deux modes d'existence qui y est établie est introduite, trop souvent négligée par les interprètes[3]. Socrate doit en effet s'y reprendre à plusieurs fois pour faire comprendre à Protarque ce qu'il veut dire. Il commence par distinguer entre ce qui est en soi et par soi (τὸ μὲν αὐτὸ καθ' αὑτό) et ce qui tend toujours vers autre chose (τὸ δ' ἀεὶ ἐφιέμενον ἄλλου) (53 d3–4). À ce premier couple, il substitue ensuite un second: ce qui est toujours par nature le plus vénérable (τὸ μὲν σεμνότατον ἀεὶ πεφυκός) et ce à quoi celui-là fait défaut (τὸ δ' ἐλλιπὲς ἐκείνου) (d6–7). Afin d'illustrer son propos, il ajoute qu'il y a d'une part des jeunes gens beaux et bons (παιδικά… καλὰ καὶ ἀγαθά), d'autre part des hommes qui en sont amoureux (ἐρασταὶ ἀνδρείοι αὐτῶν), et que c'est une distinction semblable qu'il cherche à faire saisir concernant « tout ce que nous disons être » (d9–e1). Enfin, comme Protarque ne comprend toujours pas, il explicite sa pensée: « il y a parmi les êtres ce qui est toujours en vue de quelque chose, et ce grâce à quoi ce qui à chaque fois advient en vue de quelque chose advient toujours » (τὸ μὲν ἕνεκά του τῶν ὄντων ἔστ' ἀεί, τὸ δ' οὗ χάριν ἑκάστοτε τὸ τινὸς ἕνεκα γιγνόμενον ἀεὶ γίγνεται, e5–7). Il convient de garder constamment cette série de couples à l'esprit, car elle suffit par elle-même à réfuter l'une des interprétations dominantes de ce passage, qui y voit la simple distinction entre moyen et fin[4]. En

[3] Signalons deux exceptions: Benardete (1993), pp. 213–214, et Frede (1997), pp. 309sq.

[4] Voir notamment Cherniss (1957), p. 351 ; Hackforth (1972), p. 106 ; Shiner (1974), pp. 49–52 ; Waterfield (1980b), p. 287.

effet, une telle interprétation ne permet pas de rendre compte du couple de l'amant et de l'aimé, par exemple. Ce qui se joue ici est bien plutôt la distinction entre le *désir* et son *objet*, ou plus généralement et plus exactement, entre ce qui, étant en état de manque, *tend* toujours vers autre chose, à savoir l'état dans lequel ce manque serait comblé, et ce qui n'a plus de manque, mais se suffit à lui-même. Certes, l'objet de cette tension est bien la fin, le but (du moins pour ce qui tend, pas nécessairement pour lui-même, comme nous le verrons), mais cela ne fait pas pour autant de ce qui tend vers lui un simple moyen ou un instrument pour cette fin. D'ailleurs, Socrate dira plus loin (54 c1–2) que les instruments sont disposés non pas en vue de l'*ousia*, qui correspond à l'objet de la tension, mais bien de la *genesis*, c'est-à-dire de la tension elle-même, ce qui implique que celle-ci ne peut être confondue avec ceux-là, c'est-à-dire avec les moyens.

C'est seulement après avoir énoncé ces distinctions préliminaires que Socrate en introduit une nouvelle : celle de la *genesis* et de l'*ousia* (54 a3–6). À quelle catégorie appartiennent respectivement ces deux termes ? La réponse à cette question semble évidente, et Protarque a tôt fait de rétorquer que poser cette question est aussi ridicule que demander si la construction des navires (ἡ ναυπηγία) est en vue des navires, ou si ce sont plutôt les navires qui sont en vue de la construction des navires (a7–b6). Néanmoins, le simple fait que Socrate prenne la peine de la poser montre qu'elle ne va pas de soi, dans la mesure où elle confère aux termes *genesis* et *ousia* un sens précis qui n'est pas nécessairement le plus courant. En l'occurrence, la *genesis* se voit ainsi strictement définie comme ce à quoi l'*ousia* fait défaut et qui tend vers elle, et l'*ousia* comme ce qui est en soi et par soi et vers quoi tend toujours la *genesis*, chacun des deux termes ne signifiant ni plus ni moins que cela dans le présent contexte. Socrate peut dès lors conclure :

> J'affirme donc que c'est en vue d'une *genesis* que tous disposent les remèdes (φάρμακά)[5], tous les instruments (ὄργανα) et tous les

[5] La traduction par « remèdes » (Hackforth : « *medicine* » ; Gosling : « *drugs* ») nous semble ici préférable à celle par « ingrédients » (Diès, Frede), voire « substances » (Robin) ou « couleurs » (Waterfield), dans la mesure où elle permet de rappeler qu'un processus de production peut s'entendre en deux sens, « correctif » ou « créatif », la médecine étant un exemple de production de la première variété.

> matériaux (ὕλην), mais que chaque *genesis* advient (γίγνεσθαι) en vue de chaque *ousia* particulière (τινός), et que la *genesis* dans son ensemble (σύμπασαν) advient (γίγνεσθαι) en vue de l'*ousia* dans son ensemble. (54 c1–4)

Trois niveaux de finalité sont ici distingués : la *genesis*, qui met en œuvre un certain nombre de moyens pour parvenir à ses fins ; l'*ousia* particulière à laquelle tend toute *genesis* particulière ; l'*ousia* dans son ensemble à laquelle tend la *genesis* dans son ensemble. L'*ousia* particulière vers laquelle tend chaque *genesis* particulière n'est donc pas la finalité ultime : au-delà, il faut encore compter avec l'*ousia comme telle*, ce qui implique que c'est la nature même de l'*ousia* qui est désirable par soi et rend désirables les *ousiai* particulières. Nous verrons bientôt les implications de cette précision.

Ce passage est capital, car il opère pour la première fois une distinction nette entre les deux termes qui avaient servi plus tôt à caractériser les membres du troisième genre, constitué par le mélange d'*apeiron* et de *peras*. Deux expressions avaient en effet été introduites pour ce faire : γένεσις εἰς οὐσίαν (26 d8) et γεγενημένη οὐσία (27 b8–9). Par conséquent, il était difficile à ce stade du dialogue de décider si les membres du troisième genre correspondaient à des *geneseis* ou à des *ousiai*. C'est seulement maintenant qu'une réponse définitive est apportée à cette question, par la décomposition des deux moments constitutifs de ces expressions. En effet, nous savons depuis longtemps que c'est au troisième genre qu'appartient la vie bonne, donc le bien ; or ici, Socrate dit clairement que c'est l'*ousia*, et non la *genesis*, qui appartient au lot (μοῖρα) du bien (54 c9–11). Les membres du troisième genre doivent donc être identifiés à des *ousiai*, plutôt qu'aux *geneseis* qui y mènent. On répliquera que ces membres ne peuvent être que des *ousiai advenues*, tandis que rien de tel n'est affirmé dans le présent passage. Sans doute, mais le genre de l'*ousia* est ici suffisamment vaste pour inclure des choses tels le navire, qui doit certes être lui aussi compté parmi les *ousiai* advenues. L'exemple du bateau est d'ailleurs intéressant, car Socrate mentionnera à nouveau la ναυπηγία, l'art de construire des navires, lors de la division des sciences (56 b8) ; or les sciences, nous le savons, appartiennent au genre de la cause, ce qui implique que leurs produits appartiennent au troisième genre. Bien plus, le fait que les membres du troisième genre soient des *ousiai*, et dès lors que

le présent passage se réfère expressément à la division quadripartite, est encore confirmé par la manière dont l'*ousia* a été caractérisée ici même : comme quelque chose qui est en soi et par soi, vénérable au plus haut point, beau et bon, vers quoi tend tout ce à quoi il fait défaut—toutes caractéristiques qui ont été attribuées plus haut aux membres du troisième genre, en tant qu'êtres en devenir manifestant néanmoins une certaine stabilité qui les rapproche de l'intelligible autant que possible. Ceci nous montre déjà que ce passage, loin de se réduire à une simple digression, est parfaitement intégré à l'ensemble du dialogue.

Or si Socrate a introduit ces considérations, c'est parce que certains hommes raffinés (κομψοί) disent que le plaisir est une *genesis* et non une *ousia* (53 c4–7). Le fait que Socrate attribue cette position à d'autres, et qu'il ne l'énonce jamais que conditionnellement (cf. ἡδονή γε εἴπερ γένεσίς ἐστιν, 54 c6, d1), a fait penser à de nombreux commentateurs qu'il ne la reprenait pas à son compte, du moins pour toutes les espèces de plaisirs, les exceptions les plus couramment citées étant les plaisirs purs et les plaisirs d'anticipation[6]. Pourtant, tout dans ce passage concorde très clairement avec ce qui a été dit en guise d'introduction à l'analyse des plaisirs, à savoir que le plaisir accompagne la restauration de l'harmonie, harmonie qui avait déjà été qualifiée alors d'*ousia* (cf. 32 b3)[7]. Et s'il est vrai que les plaisirs d'anticipation ne peuvent être rapportés à ce modèle *stricto sensu*, en ce qu'ils n'accompagnent pas la restauration de l'harmonie elle-même, mais seulement son anticipation, il est clair qu'ils s'accordent en revanche parfaitement avec la définition de la *genesis*

[6] Cf. Shorey (1933), p. 324 ; Taylor (1948), pp. 427–429, et (1956), pp. 78–80 ; Festugière (1950), p. 303 ; Crombie (1962), p. 263 ; Guthrie (1978), p. 229 ; Gosling et Taylor (1982), pp. 153 et 236–237 ; Cherlonneix (1986), p. 316 ; Migliori (1993), p. 266 ; Rutten (1999), pp. 150–151 ; Carone (2000), pp. 264–270 ; Pradeau (2002), pp. 64–65. Hackforth (1972), pp. 105–106, est plus nuancé, puisqu'il considère que si Socrate ne reprend pas cette position à son compte, il ne la rejette pas non plus, mais l'accepte simplement comme compatible avec son dessein, à savoir montrer que le plaisir n'est pas le bien.

[7] Rutten (1999), pp. 150–151, objecte à ce rapprochement que pour les raffinés, le plaisir n'a jamais aucune *ousia* (53 c5), tandis que Socrate a dit plus haut que le plaisir est un chemin vers l'*ousia* (32 b3). Mais la position des raffinés, telle du moins que l'analyse Socrate, ne consiste pas à nier que le plaisir soit un chemin vers l'*ousia* : elle implique au contraire qu'en tant que *genesis*, il tend vers elle ; simplement, cette *ousia* n'est pas l'*ousia du plaisir*, mais l'état d'harmonie, ce qui vaut tout autant, nous l'avons vu, pour le passage précédent.

qui vient d'être proposée, à savoir ce qui *tend* vers l'*ousia*: en effet, le plaisir d'anticipation résulte d'un désir, et le désir est désir de l'état d'harmonie, même si celui-ci lui apparaît faussement comme plaisir. Quant aux plaisirs purs, nous avons vu qu'ils supposent eux aussi ce même schéma général, seulement modifié en ce que la destruction préalable de l'harmonie y demeure insensible[8]. Dès lors, tout porte à croire que la caractérisation du plaisir comme *genesis*, qu'il en soit ou non l'auteur[9], est bel et bien acceptée par Platon[10]. Bien plus, on peut dire qu'elle constitue la première détermination à proprement parler *générique* qu'il en donne, puisqu'elle vaut pour toutes ses espèces. À la différence de la subsomption du plaisir sous le genre de l'*apeiron*, dont nous voyons à présent qu'elle ne pouvait valoir pour *tous* les plaisirs, sa définition comme *genesis* nous révèle *l'essence même* du plaisir. Cette détermination générique du plaisir ne pouvait être révélée que par la dialectique, c'est-à-dire le dénombrement de *toutes* les espèces et la remontée au genre par la considération de ce qui leur est commun. Le fait que cette détermination du plaisir n'apparaisse qu'à ce stade du dialogue est parfaitement en accord avec la version de la dialectique qui a été utilisée pour l'analyser, à savoir la voie inverse de la méthode divine.

Si l'attribution de cette position à Platon lui-même a semblé faire difficulté, c'est sans doute en raison des objections formulées par Aristote à l'encontre de l'assimilation du plaisir à une *genesis* (cf. *Éthique à Nicomaque*, X, 2, 1173 a29–b7; 3, 1174 a14–b14). Pourtant, s'il paraît assuré que c'est bien le Platon du *Philèbe* qui est visé par ces critiques[11], il est tout aussi clair qu'Aristote, à son habitude, envisage cette théorie à partir de ses propres présupposés et non de ceux de Platon. Par exemple, lorsqu'il écrit que tout mouvement (et, partant, toute *genesis*) a vitesse

[8] Cette subsomption des plaisirs purs à la *genesis* plutôt qu'à l'*ousia* semble faire difficulté, étant donné qu'ils sont pourtant des éléments du troisième genre. Nous allons voir comment cette apparente contradiction se résorbe.

[9] On a en effet parfois proposé d'attribuer la paternité de cette théorie à Aristippe. Cf. la discussion de Rodier (1900), pp. 103–105.

[10] Nous rejoignons ainsi les conclusions de Huit (1885), p. 732; Frede (1992), pp. 454 et 459–460, n. 18, (1993), pp. lv–lvi et 65, n. 1, et (1997), pp. 306–315; Van Riel (2000b), p. 123.

[11] Comme l'a bien montré Van Riel (2000b). Pour une autre discussion des rapports entre les critiques aristotéliciennes et le *Philèbe*, cf. Frede (1997), pp. 418–427.

ou lenteur et est divisible dans le temps, ce qui n'est pas le cas du plaisir qui ne connaît pas ce genre de variations parce qu'il est un tout indivisible et parfait à n'importe quel moment de sa durée (X, 2, 1173 a31–b4; X, 3, 1174 a14–b14), il est évident qu'il se fonde sur sa propre théorie du mouvement, qui confine le mouvement dans le champ de la «physique» et exclut tout mouvement psychique. Or pour Platon, le mouvement par excellence est le mouvement psychique, dont le mouvement corporel n'est jamais qu'une conséquence et dont il n'y a aucune raison de penser qu'il est censé s'accorder avec l'analyse aristotélicienne du mouvement. Le signe le plus manifeste de cette divergence est que comme exemple de tout indivisible et parfait qui s'oppose au mouvement, Aristote choisit la vision (ἡ ὅρασις, X, 3, 1174 a14), alors que pour Platon, nous l'avons vu, la sensation est précisément un mouvement—mouvement indivisiblement corporel et psychique. Si le plaisir est une *genesis*, et donc un mouvement, c'est évidemment au sens d'un mouvement psychique, et dans ces conditions les objections d'Aristote, qui visent le mouvement corporel, ne portent pas: elles sont plutôt dues à une différence de perspective et de vocabulaire qu'à une difficulté philosophique réelle. Et si le plaisir est une *genesis*, ce n'est bien entendu pas au sens où il serait *genesis de plaisir*: la perfection vers laquelle il tend, ce n'est pas l'*ousia* du plaisir, puisque par lui-même le plaisir n'a précisément pas d'*ousia* (*Philèbe*, 53 c5), mais l'*ousia* en tant que telle, c'est-à-dire l'état d'harmonie. Dire que le plaisir est une *genesis* et non une *ousia*, c'est dire qu'il est toujours à distance de l'état d'harmonie et cesse lorsque cet état est atteint, mais qu'à la différence de la peine, il tend néanmoins vers cet état—c'est-à-dire, paradoxalement, vers sa propre annihilation.

Si le plaisir est une *genesis* et si c'est l'*ousia* qui appartient au lot du bien, il en résulte que le plaisir n'appartient pas au lot (μοῖρα) du bien (54 d1–3). Cela n'implique pas pour autant qu'aucun plaisir ne puisse être bon, mais seulement que le plaisir n'est pas *le* bien *considéré en tant qu'objet du désir*[12]. L'utilisation du terme

[12] Il est vrai qu'en 54 d7, nous lisons que les raffinés (dont le groupe se trouve ici réduit à un seul membre), en indiquant que le plaisir est une *genesis*, se moquent en réalité de ceux qui disent ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι. Mais le contexte implique clairement que ἀγαθόν doit ici valoir pour τἀγαθόν, ce que suggère d'ailleurs déjà le fait qu'il est utilisé au neutre. Il en va de même pour le ἀγαθόν de 55 a10, car comme l'écrit Hackforth (1972), p. 108, les arguments qui

μοῖρα, qui renvoie à l'introduction du passage sur le choix des vies, où le même terme était utilisé pour dégager les critères du bien (cf. 20 d1), confirme cette interprétation. Le plaisir ne peut être ce bien, car désirer le plaisir, c'est désirer la *genesis*, et celle-ci ne peut se produire que sur fond de son contraire (τοὐναντίον), la destruction (φθορά) ; désirer le plaisir, c'est donc désirer le va-et-vient incessant entre génération et destruction, qui par nature ne peut jamais aboutir au repos (54 e1–55 a6). Aussi longtemps que le plaisir est pris comme objet du désir, l'état d'harmonie demeure inaccessible et le désir est nécessairement insatiable, puisque celui qui désire désire toujours le contraire de ce qu'il éprouve, et que le contraire du plaisir est la peine, qui implique la destruction de l'harmonie. On répliquera que cela ne vaut que pour le plaisir *apeiron*, non pour le plaisir pur et mesuré. Mais précisément, le plaisir pur ne peut *jamais* être objet de désir, car cela impliquerait que celui qui a ce désir soit dans un état contraire, c'est-à-dire souffre, et dans ces conditions le plaisir en question ne serait plus pur. *Le simple fait que le plaisir soit pris comme objet de désir le rend nécessairement* apeiron, *et par voie de conséquence rend le désir insatiable.* Cela implique que le plaisir pur ne peut être pur que lorsqu'il n'est pas visé pour lui-même, mais survient seulement à titre de *conséquence* du désir de l'*ousia*. C'est uniquement dans ces conditions que le plaisir peut être pur, c'est-à-dire appartenir au troisième genre et être une *ousia* ; mais dès qu'il est pris comme objet de désir, il devient impur et est rejeté hors du lot du bien[13]. Le plaisir pur ne peut donc être une *ousia* qu'à titre dérivé, ce qui est d'ailleurs la conséquence nécessaire du fait qu'il doit sa bonté non pas à la nature du plaisir lui-même, mais à l'intelligence qui le limite. Il est dès lors tout à fait logique que ce soit le plaisir considéré comme une unité qui soit ici rejeté du lot du bien, et loin de contredire ce qui a été établi précédemment, cela ne fait que confirmer ce que nous savons depuis longtemps, à savoir que le bien ne peut consister en une vie de plaisir.

---

suivent ne peuvent avoir de sens que contre la thèse de l'*identité* du plaisir et du bien.

[13] De même, en *Phédon*, 60 b3–c1, Socrate dit seulement que celui qui *poursuit* (cf. διώκῃ, 60 b7) l'un de ces contraires que sont le plaisir et la peine ne peut manquer d'attraper également l'autre.

Cependant, il peut sembler étrange qu'à cette vie de plaisir et de douleur, Socrate oppose ici comme objet de choix (cf. αἱρούμενος, 55 a6) la vie « dans laquelle il n'y a ni jouissance ni peine, mais la pensée (φρονεῖν) à son plus haut degré de pureté possible » (55 a6–8)[14]. N'oublie-t-il pas qu'il a identifié plus tôt le bien à la vie *mélangée* de plaisir et d'intelligence[15] ? Le fait qu'il ne l'oublie pas apparaît clairement lorsqu'on se souvient qu'il attribue le lot du bien à l'*ousia*, bref au troisième genre, sous lequel a été subsumée la vie mixte. Mais il est important de remarquer que Socrate parle ici de *choix*, de *désir* ; or de ce point de vue, désirer la vie de pensée pure revient exactement au même que désirer la vie mélangée, puisque les plaisirs qui appartiennent à cette dernière découlent nécessairement de la pensée et de l'intelligence. Si Socrate fait de la vie de pensée pure l'objet de notre choix, c'est parce que *même au sein de la vie mélangée, ce qui doit être désiré est la pensée et l'intelligence, et non le plaisir qui en découle.* Le plaisir pur fait certes partie intégrante de la vie bonne, mais il ne peut jamais être qu'une *conséquence* de la pensée et de la restauration de l'harmonie, selon les processus que nous avons étudiés plus haut; il ne peut jamais valoir à titre d'objet du désir, de fin en soi. Contrairement à ce que nous croyons de prime abord, ce que nous désirons dans la vie bonne, ce n'est pas le plaisir, mais bien l'*ousia* comme telle, l'harmonie elle-même ; et si les sciences sont également objets de notre désir, ce n'est pas en tant qu'elles suscitent les plaisirs les plus purs (ce qui est toutefois vrai), mais en tant qu'elles produisent l'harmonie. C'est cette harmonie qui correspond au bonheur, et non le plaisir sous quelque forme que ce soit.

Dans ce passage se trouve donc corrigée l'erreur de la plupart des désirs quant à leur objet, consistant en ce que le désir se porte immédiatement vers le plaisir, alors que son objet naturel et véritable est l'*ousia*, l'état d'harmonie lui-même. Cependant, cette affirmation peut paraître susciter une difficulté : qu'en est-il lorsque l'état d'harmonie est atteint ? Doit-on en conclure que celui qui a accédé à cet état n'a plus de désir ? Et si, comme

[14] Nous conservons ici le texte des manuscrits, imprimé par Diès, la suppression de δυνατόν en a7, proposée par Bekker et reprise par Burnet, ne paraissant pas nécessaire.

[15] Comme l'écrit Gadamer (1994a), p. 286.

nous l'avons vu, le désir est le principe de tout vivant, Calliclès n'avait-il pas raison de comparer la conception socratique du bonheur à l'état d'une pierre ou d'un mort (cf. *Gorgias*, 492 e5–6, 494 a6–b2) ? Un premier type de réponse consisterait à s'appuyer sur le *Banquet* pour rappeler que le désir peut avoir pour objet non seulement de combler un manque présent, mais également de conserver une qualité présente dans le temps à venir (200 b9–e6). Cette distinction ne figure pas explicitement dans le *Philèbe*[16], mais il est tout à fait possible qu'elle y soit présupposée. Néanmoins, il faut aller plus loin, car, nous l'avons vu, une forme de désir est bel et bien présente au sein de la vie bonne, à savoir le désir philosophique de la vérité (cf. 58 d4–5). Ce désir est également désir d'un certain type d'*ousia*, mais d'une *ousia* qui, à la différence de la vie bonne, n'est pas une *ousia advenue*, mais une *ousia* qui transcende tout devenir et n'appartient en propre qu'à l'intelligible. Nous verrons que les *ousiai* de ce genre sont elles aussi caractérisées par la mesure, la beauté et la vérité ; mais n'étant pas entachées par le devenir, elles possèdent ces caractéristiques à titre éminent et ont dès lors d'autant plus de raisons d'être désirées. On répliquera peut-être que la distinction entre ces deux types d'*ousiai* ne figure pas explicitement dans le texte que nous analysons à présent ; mais il est remarquable que rien ne l'exclut pour autant, et que la formulation générale de la relation entre *genesis* et *ousia* y semble au contraire façonnée de manière à pouvoir également inclure les *ousiai* intelligibles[17]. Bien plus, Socrate semble suggérer ce second type d'*ousiai* lorsqu'il dit que la *genesis* dans son ensemble tend vers l'*ousia* dans son ensemble. Une telle affirmation n'est pas sans rappeler ce qui est dit de tout être sensible qui participe à l'intelligible dans le *Phédon*, à savoir qu'il *veut* (βούλεται) se rendre

[16] Comme y insiste Grote (1867), p. 569, n. p.

[17] En voyant ici une allusion à la distinction entre sensible et intelligible, nous rejoignons jusqu'à un certain point les interprétations de Ferber (1912), pp. 153–154 ; Boussoulas (1952), pp. 105–106 ; Benitez (1989), pp. 103–105 ; Robin (1997), pp. 113–114. Néanmoins, à la différence de certains de ces auteurs, nous ne pensons pas que la distinction entre *genesis* et *ousia* réfère *exclusivement* à la distinction entre sensible et intelligible dans ce passage, mais seulement qu'elle est suffisamment large pour l'inclure comme un cas parmi d'autres ; et nous ne pensons pas non plus que ce passage implique la moindre révolution par rapport aux dialogues dits « de maturité », comme l'indique la référence au *Phédon* qui suit.

semblable à son *ousia*, mais demeure néanmoins toujours en reste (ἐνδεῖ) par rapport à elle (74 d9–e2). De même, ce sont ces *ousiai* intelligibles qui constituent les objets du désir du philosophe, désir qui, parce que ses objets se distinguent essentiellement de l'*ousia* advenue qu'est la vie bonne, est parfaitement compatible avec celle-ci[18].

Telle est la spécificité du désir philosophique par opposition à toutes les autres formes de désirs[19], à savoir qu'il peut se maintenir dans la vie bonne sans impliquer pour autant la rupture de l'harmonie, la projection dans l'*apeiron*, et donc la douleur. Par là même, ce désir n'est pas insatiable : il trouve au contraire continuellement sa pleine satisfaction en lui-même, puisque, nous l'avons vu, le désir de la vérité se confond avec la pensée au sens propre du terme, c'est-à-dire avec la saisie de ces *ousiai* intelligibles vers lesquelles il tend. Notons que cette résolution du problème de l'insatiabilité du désir se distingue fondamentalement de celle que l'on trouvera plus tard chez certains auteurs chrétiens, consistant à dire que dans la mesure où notre désir est infini, le seul « objet » susceptible de le satisfaire est un objet infini (au sens éminemment positif du terme cette fois), à savoir Dieu lui-même, au regard duquel tous les plaisirs terrestres restent toujours limités—ne fût-ce que dans le temps—et donc insuffisants[20]. Au contraire, chez Platon, l'*apeiron* a toujours le sens négatif d'indéfini ; l'illimitation n'est jamais une vertu, elle est la cause de tous les vices. Mais l'illimitation du désir ne relève pas de sa nature propre, elle dérive de l'illimitation de son objet : c'est parce qu'il désire le plaisir, qui est un *apeiron*, que le désir est insatiable. Dès lors, pour mettre fin au va-et-vient incessant et désespérant auquel nous conduit un tel désir, il ne faut pas

---

[18] Sur cette liaison du désir du philosophe avec l'*ousia* (par contraste avec l'*idea* et l'*eidos*) dans le *Phédon*, cf. Dixsaut (1991d), pp. 73–83.

[19] Sur l'existence de deux espèces de désirs radicalement distinctes en l'homme, cf. *Phédon*, 66 b3 sq. ; *Phèdre*, 237 d6–9 ; *Timée*, 88 a8–b2.

[20] Sur ce raisonnement, cf. Sissa (1990), pp. 45–46. Un exemple représentatif est fourni par Pascal, *Pensées*, §425 Brunschwicg, dans Pascal (1976), pp. 165–166 : « Qu'est-ce donc que nous crie cette avidité et cette impuissance, sinon qu'il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur, dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide, et qu'il essaye inutilement de remplir de tout ce qui l'environne, recherchant des choses absentes le secours qu'il n'obtient pas des présentes, mais qui en sont toutes incapables, parce que le gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à-dire que par Dieu même ? ».

chercher à combler l'infini de notre désir par un plaisir infini, comme le prétend Philèbe : il faut au contraire cesser de désirer l'objet qui le rend insatiable pour nous tourner vers l'intelligible, transformant ainsi notre désir en pensée, c'est-à-dire en source de détermination et de limitation.

Pourtant, ce désir, s'il n'est pas insatiable en ce sens, ne risque jamais de s'éteindre, puisque l'intelligible ne peut être saisi ou possédé une fois pour toutes, mais ne peut être pensé que par la dialectique, c'est-à-dire par cette tension permanente de l'âme du philosophe dans sa direction. Permanence du désir ne rime pas avec insatiabilité : l'insatiabilité du désir découle de l'indétermination de son objet et est éradiquée dès que le désir se fixe sur un objet qui ne soit plus *apeiron* ; mais, précisément parce que cet objet transcende la vie bonne elle-même et ne peut être atteint que dans ce désir, ce dernier durera indéfiniment[21]. Dans ces conditions, la vie bonne et harmonieuse est tout sauf un état de contemplation statique qui pourrait à bon droit être rapproché de la mort : elle est au contraire intrinsèquement dynamique, mais son dynamisme est celui de la pensée, et non celui, désespérant, de la génération et de la destruction. Il faut ici se souvenir de la distinction entre la construction d'un navire et le navire lui-même comme exemple de la distinction entre *genesis* et *ousia* : dans ce cas également, l'*ousia* à laquelle tend la *genesis* est tout sauf un être fixe et sans mouvement, elle est au contraire le principe d'une activité d'un autre type, en l'occurrence l'utilisation du navire dans le dessein en vue duquel il a été construit. De même, la vie bonne n'est que le socle rendant possible la philosophie. Mais elle en est également le produit : en effet, en tant que mélange d'*apeiron* et de *peras*, la vie bonne ne peut être produite que lorsque l'intelligence y joue le rôle de cause déterminante, ce qui suppose qu'elle s'active pleinement, c'est-à-dire lorsqu'elle philosophe. On ne peut acquérir le bien

[21] C'est pourquoi d'un autre point de vue, on peut dire que ce désir *est* insatiable (cf. *République*, V, 475 c7), au sens où il ne sera précisément jamais « satisfait » au point de disparaître ; mais c'est alors une insatiabilité joyeuse, d'un tout autre type que l'insatiabilité destructrice du désir de plaisir *apeiron*. Remarquons cependant que ce passage de la *République* peut également être compris comme un « faux départ » qui, en se fondant sur l'étymologie et en définissant la philosophie comme désir de la *sophia*, manque la positivité du désir philosophique et le fait sombrer dans l'insatiabilité—négative cette fois (cf. Dixsaut (1985), p. 249).

une fois pour toutes : pour un être en devenir, posséder le bien, c'est le produire perpétuellement, et cette production est l'œuvre de la philosophie[22]. La philosophie et la vie bonne sont donc indissociablement liées, chacune étant la condition de possibilité de l'autre. La vie philosophique est peut-être une mort aux yeux de l'opinion commune, mais le philosophe sait quant à lui qu'elle est la seule vie véritable, la seule qui soit pleinement une vie et ne soit pas continuellement entachée de mort et de destruction.

La vie bonne ne peut être atteinte que par celui qui cesse de la désirer pour elle-même et tourne son désir vers ces *ousiai* intelligibles que sont les Idées. En ce sens, on peut dire que plus encore que l'hédonisme, c'est l'eudémonisme au sens strict qui est dépassé. En effet, après le plaisir, c'est la vie bonne elle-même, c'est-à-dire le bonheur, qui ne peut plus valoir comme objet de désir, puisqu'elle ne peut être produite que par le désir philosophique de l'intelligible. Le bonheur n'est pas l'objet ultime du désir, il est seulement une *conséquence*, comme Socrate l'avait annoncé dès la première page du dialogue (11 d4–6)—et ce, même si sa recherche constitue le point de départ de la démarche qui mène à son propre dépassement. Nous verrons que ce dépassement culminera dans l'Idée du bien, qui, en tant qu'unité de la mesure, de la beauté et de la vérité, bref de ces caractéristiques qui font de toute *ousia* (sensible ou intelligible) une *ousia* et la rendent désirable et bonne, représentera le seul et unique objet du désir qui puisse prétendre être véritablement ultime.

Avant d'entamer la division des sciences, Socrate fournit rapidement trois nouveaux arguments visant à montrer l'absurdité de la réduction du bien au plaisir (55 b1–c3). Comme l'écrit Damascius, ces arguments s'attaquent plus proprement à l'absence de convertibilité possible entre les termes « plaisir » et « bien »[23]. Si le plaisir et le bien étaient convertibles, alors le bien ne serait

[22] C'est pourquoi dans le *Banquet*, Diotime commence par définir l'objet de l'amour comme la possession perpétuelle du bien (206 a11–12), avant de montrer que celle-ci se manifeste en nous sous la forme de la génération et de l'enfantement dans le beau (206 e5).

[23] Damascius, *Commentaire sur le* Philèbe, §§ 223–224, p. 103.

présent que dans l'âme seule[24], ce qui est absurde[25]; bien plus, même dans l'âme, il serait le seul bien, à l'exclusion des vertus et de la connaissance; enfin, il faudrait dire que d'autant plus on se réjouit, d'autant plus on est bon, tandis que la perversité serait à la mesure de la souffrance[26]. Cette succession d'arguments a surtout pour effet de nous montrer combien la route du *Philèbe* est sinueuse, Socrate ayant délibérément refusé d'utiliser plus tôt de telles démonstrations qui lui auraient pourtant permis d'en finir rapidement avec le problème tel qu'il était posé initialement. Mais nous savons désormais ce que nous avons gagné grâce à ce refus. La finalité de la dialectique ne réside pas dans ses résultats, qu'il aurait été possible d'atteindre plus rapidement, mais dans la recherche elle-même, du moins lorsqu'elle est guidée par une méthode véritablement scientifique. Attachons-nous à présent à examiner la nature de cette scientificité.

---

[24] Comme l'écrit Hackforth (1972), p. 112, n. 2, cette affirmation constitue le témoignage le plus clair de la nature purement psychique du plaisir.

[25] Cette affirmation peut étonner, dans la mesure où il a été dit dès le début du dialogue que le bien était un état et une disposition de l'âme (11 d4). Mais comme nous l'avons vu, le fait de considérer le bien comme un mélange d'*apeiron* et de *peras* s'effectuant dans l'âme permet précisément d'étendre ses bienfaits à tous les produits de l'art, que celui-ci soit divin ou humain, donc également aux corps, ce qui ne serait pas le cas s'il était identique au plaisir.

[26] Cet argument est déjà présent dans le *Gorgias*, 498 d2–499 b3, où il est poussé jusqu'à ses dernières absurdités.

DEUXIÈME SECTION: LES SCIENCES

CHAPITRE XI

FONCTION ET PRINCIPES DE LA CLASSIFICATION DES SCIENCES

Étant donné que la pertinence et la nécessité de la classification des sciences dans l'économie du dialogue ont été récemment remises en cause[1], il ne sera sans doute pas inutile de rappeler le problème général auquel celle-ci doit répondre. Comme dans le cas de la division des plaisirs, il s'agit d'étudier les rapports entre la science et le bien en divisant la science, comme avant elle le plaisir, sous le rapport du bien[2]. Cependant, ce critère sera ici appliqué de manière très différente. On se souvient en effet que pour diviser les plaisirs sous le rapport du bien, nous avons dû utiliser la seule détermination du bien alors en notre possession, à savoir le fait de consister en un mélange de plaisir et d'intelligence. Diviser le plaisir sous le rapport du bien revenait dès lors à distinguer les différentes manières dont il pouvait être mélangé à l'intelligence. Il ne peut être question de répéter cette opération dans le cas de la science, car la situation a foncièrement changé. D'une part, l'investigation au sujet du plaisir a établi de manière définitive la nécessaire supériorité de l'intelligence sur le plaisir au sein de la vie bonne. Les différentes sciences ne peuvent donc être évaluées en fonction de leur liaison au plaisir, puisque celui-ci leur est inférieur : le seul critère de distinction doit être la qualité *interne* de chacune de ces sciences. D'autre

---

[1] Cf. Benitez (1999), pp. 338–345.

[2] Ayant remarqué ce fait, Benitez (1999), p. 346, n. 1 et p. 361, objecte que la dialectique n'est pas censée tenir compte de la valeur de ce qu'elle étudie (cf. *Sophiste*, 227 a7–c6, passage auquel on peut ajouter *Politique*, 266 d4–11). Cette objection ne porte pas, car bien entendu, les remarques faites dans les textes cités ne valent que si l'objet de l'examen *n'est pas* cette valeur. Or il est absurde de penser que la dialectique ne pourrait s'appliquer à ce qui peut être pris comme une valeur : d'après la *République*, elle doit au moins pouvoir s'appliquer au bien.

part, cette investigation nous a également révélé le critère qui permet d'opérer une division sous le rapport du bien : il s'agit du critère de la pureté, grâce auquel nous avons mis au jour les plaisirs les plus mesurés, les plus beaux et les plus vrais, bref les meilleurs. C'est donc le critère de la pureté, d'emblée identifié à celui de la vérité (cf. 55 c7–9), qui sera invoqué afin de jauger les différentes sciences et de leur assigner leur place respective au sein de la hiérarchie déterminée qu'elles constituent.

Mais ce n'est pas seulement le critère de la division qui nous est connu : depuis bien longtemps, nous savons également à quel genre les sciences appartiennent. Il n'en allait pas de même pour les plaisirs : en effet, si ceux-ci avaient été tout d'abord assignés au genre de l'*apeiron*, le simple fait d'être par là même *déterminables* impliquait la possibilité de plaisirs qui n'appartenaient plus à ce genre, mais à celui du mélange—à savoir précisément ces plaisirs qui, mélangés à l'intelligence qui les détermine, sont des composants de la vie mixte. C'est pourquoi le véritable genre du plaisir, à savoir la *genesis*, n'a pu être déterminé qu'à la fin de la division. Le cas de la science est différent. Celle-ci relève en effet du genre de la cause[3]—à savoir la cause de la détermination de l'indéterminé, cause productrice d'êtres appartenant au troisième genre. Or le genre de la cause est beaucoup plus stable que celui de l'*apeiron* : en tant que membre de ce genre, il n'y a pas à craindre que l'intelligence se transforme au contact du plaisir, puisque c'est elle au contraire qui est le composant actif du mélange. Seul peut varier dans son cas le *résultat* de son action ; mais quel que soit celui-ci, l'instance de l'intelligence concernée demeure un membre du quatrième genre[4].

---

[3] Contrairement à ce qu'écrit Cooper (1977), pp. 333–334, qui considère—contre le texte—que les sciences doivent appartenir au troisième genre, si elles doivent pouvoir être incluses dans la vie bonne. Cette interprétation résulte d'une vision statique de la vie bonne comme consistant en une somme de composants indépendants les uns des autres, alors que la division quadripartite a bien plutôt pour but de préciser les rapports *dynamiques* qui doivent se nouer au sein de cette vie. C'est en tant que *causes* de la détermination de l'indéterminé que les sciences sont bonnes, ce qui implique certes qu'elles soient mises en présence d'un indéterminé à déterminer, mais non qu'elles s'identifient au *produit* de cette détermination.

[4] Le fait que toutes les manifestations de la pensée soient encore considérées comme appartenant à un même genre à la fin du dialogue est prouvé par 60 d4–

Avant même d'entamer la division des sciences, nous connaissons donc le genre au sein duquel elle se déploiera et le critère qu'elle utilisera. Or, genre et critère ne sont ici nullement indépendants l'un de l'autre. Au contraire, c'est précisément en tant que cause de détermination que l'intelligence et la science produisent des membres du troisième genre, c'est-à-dire des êtres caractérisés par la mesure, la beauté et la commensurabilité. Il en résulte que classer les différentes sciences en fonction de ce critère revient à les classer en fonction de l'étendue dans laquelle elles exercent ce pouvoir de détermination. Une science où ce pouvoir s'exerce à un plus haut degré sera dite « plus scientifique »—ou « plus technique » (cf. τεχνικωτέραν, 56 b6), les termes ἐπιστήμη et τέχνη étant ici synonymes[5]—qu'une autre où il s'exerce moins. Tel est le sens du critère de la pureté, qui implique que c'est bien un seul et même pouvoir qui se manifeste dans les différentes sciences à des degrés divers, c'est-à-dire plus ou moins mélangé à son contraire—l'ignorance, la conjecture, l'absence de fermeté. C'est pourquoi il convient de distinguer entre deux sens du terme « science » (parallèles aux deux sens du terme « plaisir » relevés plus haut) : dans un premier sens,

---

5 : μνήμην καὶ φρόνησιν καὶ ἐπιστήμην καὶ ἀληθῆ δόξαν τῆς αὐτῆς ἰδέας τιθέμενος (comparer συγγενῆ en 11 b8).

[5] On a parfois décelé dans cette synonymie le signe d'une évolution dans la pensée de Platon, qui ramènerait désormais les mathématiques et la dialectique elle-même au statut de simples *tekhnai* (voir en particulier Shiner (1974), p. 55). Mais comme on l'a observé (cf. les réponses de Woodruff (1979), p. 80 ; Mohr (1983), p. 166 ; Benitez (1989), pp. 122–124 ; Hampton (1990), pp. 78–79), c'est oublier que cette synonymie n'est pas nouvelle, et que dans la *République* elle-même, la dialectique semblait déjà être désignée comme une *tekhnè* (VII, 533 b1–6). Il est vrai que l'on pourrait peut-être échapper à cette conclusion en comprenant que dans ce passage de la *République*, la dialectique est opposée à *toutes* les *tekhnai* (et non à toutes les *autres tekhnai*), ἄλλαι en b4 introduisant une comparaison avec ce qui suit et non avec ce qui précède (cf. Balansard (2001), pp. 111–112) ; mais reste que dans le *Phèdre*, on trouve explicitement l'expression ἡ διαλεκτικὴ τέχνη (276 e5–6, passage dont la référence ne figure pas dans l'index de l'ouvrage de Balansard). Par ailleurs, nous verrons que la supériorité de la dialectique sur toutes les autres sciences est affirmée sans la moindre ambiguïté dans le *Philèbe*, où elle s'exprime au moyen d'une différence terminologique différente de celle entre *tekhnè* et *epistèmè*. (Pour une étude des rapports entre *tekhnè* et *epistèmè* dans le corpus platonicien, cf. Joly (1994), pp. 191–271, et Balansard (2001), pp. 95–118, avec la conclusion de laquelle nous nous accordons pleinement, à savoir que le sens des termes se détermine par le chemin suivi dans chaque dialogue et ne doit donc pas être figé et transposé d'un dialogue à un autre.)

ce terme désigne la totalité de l'expérience envisagée, avec ce qu'elle comporte d'incertitude et d'erreur, et en ce sens large il peut exister des « sciences fausses »[6]; dans un second sens, il désigne uniquement ce qui est proprement scientifique dans cette expérience, donc la science « pure », et en ce sens strict l'expression « science fausse » est une absurdité. Par ailleurs, cette particularité de la perspective dans laquelle sont envisagées les sciences explique également pourquoi, s'il est vrai que les différentes sciences sont distinguées ici sous le rapport de leur bonté, cela n'implique nullement que certaines sciences soient considérées comme mauvaises : au contraire, à la différence des plaisirs, toutes les sciences sont bonnes, car toutes consistent à procurer autant que possible à leur objet la mesure, la beauté et la détermination. Bien entendu, cela n'est possible que lorsqu'elles sont mises en présence d'un *apeiron* à déterminer ; mais cela signifie seulement qu'elles ne sont bonnes qu'à condition de pouvoir s'exercer, et elles ne sont vraiment elles-mêmes que dans cet exercice. La prédication « la science est bonne » est donc une prédication essentielle et non une prédication spécifique. Simplement, certaines sciences sont meilleures que d'autres, parce qu'elles remplissent leur mission de manière plus efficace.

La classification des sciences se présentera donc sous forme d'une *gradation* allant des sciences les moins pures aux sciences les plus scientifiques, les différentes sciences étant jugées selon qu'elles participent plus ou moins (cf. 55 d5–6 : μᾶλλον… ἧττον ; 56 c5–6 : ἐλάττονος… πλείονος) à la science au sens strict. Plusieurs commentateurs considèrent que cette élaboration d'une échelle de valeur sur laquelle figurent les différentes sciences contredit l'ambition initiale de la division du genre « science » en ses espèces[7]. Au contraire, nous avons vu que la méthode divine

[6] Comme paraît l'impliquer la mention de la règle et du cercle faux en 62 b5–7. En ce sens, il ne nous semble pas que Benitez (1999), pp. 345–346, ait raison d'écrire qu'à la différence de ce qui se passait dans le cas de la division des plaisirs, les critères de la pureté et de la vérité ne sont plus pris ici dans un sens absolu, étant donné qu'une science ne peut par définition être fausse (voir aussi Frede (1997), p. 319, n. 149). Cette dernière affirmation n'est correcte que si l'on entend le terme « science » au sens strict, ce qui est certes légitime, mais ne correspond pas à l'usage qui en est fait dans ce passage, du moins avant les précisions terminologiques sur lesquelles il se clôt.

[7] Voir en particulier Hackforth (1972), p. 115 ; Guthrie (1978), p. 230 ; Löhr (1990), pp. 255–256 ; Benitez (1999), pp. 348 sq.

décrite par Socrate au début du dialogue consiste en une combinaison harmonieuse de ces deux dimensions au sein d'une même démarche : c'est précisément *en tant qu'elles correspondent à différents degrés sur une échelle unique*—le *rapport* sous lequel elles sont différenciées—que les différentes espèces se distinguent les unes des autres. Il est vrai qu'ici, cette gradation progressive s'opère par une série de dichotomies successives. Cela n'autorise cependant pas à rapprocher cette méthode de celles pratiquées dans le *Sophiste* et la première partie du *Politique* plutôt que de celle décrite dans le *Philèbe*, car à la différence de ce qui se produisait dans les deux dialogues précédents, les dichotomies successives s'opèrent toutes ici *selon le même rapport*, à savoir le degré de pureté des sciences envisagées. Au terme du processus, nous obtiendrons une division du genre « science » en ses différentes espèces, organisées selon un *nombre*, c'est-à-dire selon une gradation ordonnée qui conférera à chacune son individualité propre en la déterminant dans son rapport avec toutes les autres. Et cette division sera bel et bien exhaustive en fonction du critère envisagé : elle partira des sciences les moins précises et s'étendra sans discontinuité jusqu'à la science suprême, à savoir la dialectique. La classification des sciences consiste tout autant en une parfaite application de la méthode divine que l'enquête au sujet du plaisir. Il existe pourtant une différence essentielle entre les deux analyses : alors que la division des plaisirs, pour les raisons expliquées plus haut, devait partir de l'*apeiron* pour se diriger progressivement vers l'un, la division des sciences peut au contraire partir immédiatement de l'un (le genre) pour en rechercher les espèces, car tant le genre que le critère de division nous sont d'ores et déjà connus. Cette application de la méthode divine procède donc en sens inverse de la précédente et de manière beaucoup plus linéaire, sans les multiples tâtonnements qui sont le propre d'une véritable recherche.

Le fait que la classification des sciences soit opérée au moyen de la dialectique transforme ce passage en un véritable tour de force. En effet, l'*apeiron* dialectique qu'il s'agit ici de déterminer est constitué par le degré plus ou moins grand de pureté des sciences, c'est-à-dire par leur capacité variable à déterminer l'*apeiron*. Et la science qui possède cette capacité au plus haut point n'est autre, comme nous pouvons déjà nous y attendre, que la dialectique. C'est donc une science particulière qui est utilisée pour départa-

ger les différentes sciences, et cette science particulière s'institue dans ce mouvement même comme la science suprême. Cette auto-référentialité de la dialectique impose que soient toujours clairement distingués les deux niveaux de l'analyse—le niveau de l'application de la méthode dialectique elle-même et le niveau des objets auxquels elle s'applique, c'est-à-dire des différentes sciences, dont la dialectique n'est qu'un cas parmi d'autres[8]. Il n'en reste pas moins que ce point de contact entre la méthode et son objet, dont nous verrons qu'il est explicitement reconnu comme tel par les interlocuteurs, constitue bel et bien le sommet d'un dialogue tout entier consacré à manifester l'impossibilité de dissocier la vie bonne de la pratique de la dialectique.

[8] C'est parce qu'il néglige cette distinction que Benitez (1999), p. 348, n. 4, peut voir une contradiction dans l'application de termes propres à l'*apeiron* tels que μᾶλλον et ἧττον à la science. En effet, ces termes désignent seulement l'*apeiron dialectique* qu'il s'agit de déterminer par la division, et n'impliquent donc aucunement que les sciences elles-mêmes participent toutes de l'*apeiron*.

CHAPITRE XII

LES SCIENCES INFÉRIEURES

En tant qu'elles appartiennent au quatrième genre, les sciences sont causes de la détermination de l'indéterminé et peuvent toutes être qualifiées de démiurgiques (cf. τό… δημιουργοῦν, 27 b1). Pourtant, la première division proposée par Socrate et acceptée par Protarque consiste à distinguer entre la science productive (τό… δημιουργικόν) et la science qui concerne seulement l'éducation et la culture (τό… περὶ παιδείαν καὶ τροφήν)[1]. N'y a-t-il pas ici une contradiction ? Ne faudrait-il pas comprendre que seules les sciences de la première espèce relèvent du quatrième genre ? Une telle interprétation nous paraît exclue. D'abord, parce que c'est à partir d'une considération de l'intelligence suprême, à savoir l'intelligence cosmique elle-même, que l'appartenance de la pensée et de la science au quatrième genre a été établie, et qu'il est très peu probable que celle-ci corresponde exclusivement aux sciences inférieures. Ensuite, parce que la dialectique a bel et bien été décrite plus tôt par Socrate comme opérant la détermination

[1] Festugière (1950), p. 305, n. 5, et Natorp (1994), p. 342, rapprochent cette division de celle entre science pratique (πρακτική) et science théorique (γνωστική) que l'on trouve dans le *Politique* (258 d4–e7). Ce rapprochement paraît pertinent, car la première est appelée χειροτεχνική plus loin dans le même dialogue (259 c10; voir déjà χειρουργίαν en 258 d9), terme également appliqué à la première espèce de sciences dans le *Philèbe* (cf. 55 d5; il n'y a aucune raison de penser que ce terme désigne seulement ici une « spécification humaine » des arts démiurgiques, comme l'écrit McGinley (1977), p. 42 : il s'agit simplement d'une autre désignation de la même espèce, comme le confirme le rapprochement avec le *Politique*). Cependant, ce parallélisme ne doit pas être poussé trop loin, car la stratégie, subsumée sous le genre des sciences « démiurgiques » dans le *Philèbe*, semble bien plutôt relever des sciences « théoriques » dans le *Politique*, tout comme l'art politique lui-même, qui appartiendrait sans doute plutôt aux arts « démiurgiques » tels qu'ils sont définis dans le *Philèbe*. En ce sens, Taylor (1948), p. 429, a peut-être raison de rapprocher plutôt cette première division de la distinction *aristotélicienne* entre sciences pratiques et sciences théoriques. Quoi qu'il en soit, tout ceci montre une fois de plus qu'il ne faut pas figer les divisions que l'on trouve dans les Dialogues, et encore moins se fier excessivement aux mots, car chaque division est toujours effectuée d'un *point de vue*, selon un *critère* et dans un *but* qui lui sont propres.

d'un indéterminé, donc comme une cause au sens du quatrième genre. Enfin, parce que le fait que toute cette classification procède à une épuration progressive des sciences pour en atteindre le noyau de scientificité lui-même suggère qu'elles partagent toutes une seule et même fonction, qu'elles accomplissent seulement à des degrés différents. Il faut bien plutôt comprendre que l'activité déterminante de l'intelligence peut s'exercer à deux niveaux : soit dans le sensible, soit dans la pure pensée. C'est beaucoup moins le processus de production pris au sens large qui distingue ces deux espèces de sciences que leur *domaine d'application* respectif, chaque domaine présentant un type d'*apeiron* propre dont la malléabilité conditionne l'exactitude et la précision de la science dans son activité déterminante. Dans le premier cas, le produit de cette activité déterminante est un être sensible déterminé, et c'est pourquoi ce type de science peut être appelé productif au sens strict ; dans le second, la détermination de l'indéterminé concerne la seule pensée et n'a d'autre produit qu'une pensée déterminée, ce que Platon appelle l'éducation et la culture. Insistons d'emblée sur le fait que dans ce second cas, qui est celui des mathématiques philosophiques et de la dialectique, ce qui est produit est seulement la *connaissance*, et non l'*objet* auquel cette connaissance se réfère, qui est quant à lui éternel. En ce sens, cette interprétation n'entre nullement en conflit avec la caractérisation des mathématiques comme arts d'*acquisition* par opposition aux arts de production[2], car de fait, ni les mathématiques ni la dialectique ne produisent leur objet, mais elles permettent seulement d'en acquérir la connaissance par la production d'une pensée déterminée. Nous verrons par ailleurs que la différence essentielle entre les deux premières espèces de sciences ici distinguées par Socrate ne doit pas masquer la profonde continuité qui les unit, dans la mesure où les sciences démiurgiques ne peuvent exercer leur office que par référence à une détermination préalable de la pensée, qu'elles se contentent de transférer dans le sensible.

Il nous faut à présent examiner les arts démiurgiques pour déterminer s'il y a en eux « une partie qui tient plus de la science et une autre moins, et s'il faut considérer les uns comme

---

[2] Voir surtout *Euthydème*, 290 b10–c3, texte sur lequel insiste avec raison Balansard (2001), pp. 56–59.

les plus purs (καθαρώτατα) et les autres comme plus impurs (ἀκαθαρτότερα) » (55 d5–8)[3]. Pour ce faire, dit Socrate, il faut commencer par isoler à part de toutes ces sciences les arts qui les commandent (τὰς ἡγεμονικάς) (55 d10–11). De quoi s'agit-il? De la science du nombre (ἀριθμητική)[4], de la science de la mesure (μετρητική) et de la science de la pesée (στατική)[5]: en effet, si l'on extrayait ces trois sciences des différents arts, il ne resterait plus de celles-ci que conjecture (εἰκάζειν, στοχαστική), sensations (αἰσθήσεις), expérience (ἐμπειρία), routine (τριβή)— toutes choses que le grand nombre nomme des arts (τέχναι), mais qui sont en réalité de bien médiocre valeur (φαῦλοι) (55 e1–56 a2)[6]. Comprenons que ce qui dans les arts mérite véritablement d'être nommé art ou science est seulement ce qui en eux est de l'ordre des trois sciences susnommées. En effet, les sciences du nombre, de la mesure et de la pesée nous permettent d'échapper aux incertitudes de la sensation et à l'arbitraire du jugement subjectif afin de déterminer l'*apeiron* selon des critères *objectifs*, et en ce sens elles sont les vecteurs de la puissance propre à la science. En revanche, des procédés tels que la conjecture ou l'empirisme ne peuvent qu'entraver cette entreprise, puisqu'ils nous vouent précisément à ces incertitudes et à cet arbitraire[7].

---

[3] Badham (1878), p. 78, n. *ad loc.*, propose de corriger καθαρώτατα en καθαρώτερα afin de rétablir la symétrie et de laisser la possibilité de considérer les sciences «hégémoniques» comme encore plus pures que ces sciences démiurgiques les plus pures. Cependant, si ces sciences hégémoniques ne relèvent pas des sciences démiurgiques, mais bien des sciences éducatives, comme nous le pensons, la correction est inutile, car le superlatif ne vaut que pour l'ensemble envisagé.

[4] Nous préférons ne pas traduire ce terme par «arithmétique», dans la mesure où l'ἀριθμητική grecque ne peut être confondue avec l'arithmétique moderne, qui inclut en plus ce que les Grecs nommaient λογιστική. Voir *infra*, note 25.

[5] Sur l'histoire de l'association de ces trois concepts que sont le nombre, la mesure et le poids, traditionnelle dans la littérature grecque classique et qui, après une certaine éclipse à l'époque qui suit celle de Platon, émergera à nouveau dans le droit romain avant de passer dans le christianisme par l'intermédiaire de la *Sagesse de Salomon* et de Saint Augustin, cf. Heinimann (1975).

[6] Sur l'opposition entre τέχνη d'une part et ἐμπειρία et τριβή d'autre part, comparer *Gorgias*, 463 b3–4 (dialogue dans lequel la médecine est toutefois dite relever de la τέχνη) et *Lois*, XI, 938 a3–4; et, sur le caractère universel des mathématiques comme fondement des autres arts, *République*, VII, 522 b8–c9.

[7] Sur ce point, cf. Joly (1994), pp. 263–264, ainsi que les textes qu'il cite dans sa note 90 (en particulier *Protagoras*, 356 d4–e2, et *République*, X, 602 d6–9).

Il faut en conclure d'une part que ne pourront être appelées arts ou sciences que des disciplines dans lesquelles ces sciences hégémoniques se manifestent un tant soit peu, et d'autre part que ces disciplines seront d'autant plus techniques ou scientifiques que ces sciences hégémoniques s'y manifesteront à l'état pur et sans mélange de ces conjectures et de cet empirisme qui sont l'antithèse de la science.

Or à cet égard, on peut diviser les arts productifs en deux grandes catégories. La première regroupe la musique, la médecine, l'agriculture, l'art du pilote et celui du stratège, qui parviennent à leurs fins beaucoup moins grâce à l'art de la mesure qu'à force de conjectures rien moins que scientifiques (56 a3–b3). Souvenons-nous que ces différents arts sont ici envisagés comme arts productifs[8]. Ainsi, la musique dont il s'agit est la pratique musicale elle-même, dans laquelle les tâtonnements et la conjecture appuyée sur l'expérience jouaient un grand rôle, que ce soit au moment d'accorder ou de régler son instrument[9] ou lorsque l'aulète[10] « traquait » ses notes au cours de sa performance, ce qui réclamait une certaine expérience, dans la mesure où la capture d'une note correcte dépendait non seulement du doigté, mais également d'autres facteurs comme la puis-

[8] Le fait que l'art du stratège et l'art du pilote soient considérés comme des arts productifs peut surprendre. Pour le premier, il faut sans doute entendre cette inclusion au sens où le *Politique* distingue entre production d'êtres inanimés et production d'êtres animés (261 b4–c3), espèce dans laquelle rentrent tant l'art politique que l'art du stratège : ce que produisent ces arts, c'est un certain état de l'âme chez les sujets auxquels ils commandent. Quant à l'art du pilote, la *République* le caractérise en disant qu'il procure (παρέχεται) la sécurité dans la navigation (I, 346 a6–8).

[9] Cette manœuvre s'avérait d'autant plus délicate qu'il semble que n'existait pas encore à l'époque de Platon de mécanisme destiné à rendre l'accordage des lyres simple et précis : la méthode restait très empirique et approximative (cf. West (1992), pp. 61–62).

[10] Le terme αὐλός est généralement traduit par « flûte ». Ces deux instruments sont pourtant très différents : tandis que le principe de la flûte consiste à souffler latéralement de l'air dans le tube—soit par un trou placé sur sa paroi latérale (flûte traversière), soit par son extrémité, ce qui peut se faire directement (flûte de Pan) ou par l'intermédiaire d'un embout qui dévie l'air et le projette obliquement sur la paroi (flûte à bec)—, l'aulos suppose quant à lui que l'on souffle l'air dans un embout contenant une anche vibrante, à la manière de la clarinette ou du hautbois (cf. West (1992), pp. 81 sq.). Étant donné qu'aucun instrument moderne ne correspond exactement à cet instrument ancien, il est préférable de se contenter de translittérer le terme grec.

sance du souffle[11]. Nous sommes loin ici de la clarté et de la précision mathématiques atteintes par la théorie musicale, car les notes auxquelles a affaire l'aulète ne sont plus des entités théoriques stables, mais des réalités en mouvement (cf. φερομένης, 56 a6)[12]. De même, la médecine dont il s'agit ici n'est pas la théorie, mais la pratique, art de produire la santé[13], tributaire d'une telle quantité de facteurs variables qu'elle ne peut atteindre la précision qui seule pourrait en faire une science réellement fiable[14]. L'agriculture dépend du climat et de la succession des saisons, dont la régularité n'est que très approximative ; le pilote est confronté aux vents et aux courants marins, ainsi qu'à ces réalités particulièrement instables que sont les mouvements des âmes des hommes qu'il commande, auxquels a également affaire le stratège. L'activité de détermination est particulièrement difficile dans ces conditions, car la puissance de l'indéterminé est extrêmement vivace. En revanche, un autre groupe d'arts productifs parviennent beaucoup mieux à leurs fins : les arts de la construction (τεκτονικαί), qu'il s'agisse de la construction de navires (ναυπηγία), de maisons (οἰκοδομία) ou d'autres variétés du travail du bois (ξυλουργική). Leur plus grande précision (ἀκρίβεια) est atteinte grâce à l'utilisation d'instruments de mesure tels que la règle (κανών), le compas (τόρνος, διαβήτης), le fil à plomb (στάθμη) et l'équerre (προσαγωγεῖον)[15],

[11] Le texte de 56 a3–7 est difficile et a subi de nombreuses corrections de la part des éditeurs successifs. Barker (1987) en a néanmoins proposé une lecture qui permet de préserver le texte des manuscrits tout en lui donnant un sens non seulement satisfaisant, mais même meilleur que le texte corrigé généralement traduit. C'est cette lecture que nous suivons ici.

[12] Sur les différences de traitements que reçoit la musique dans le *Philèbe*, cf. Barker (1996), pp. 147–161. Il nous semble cependant que le *Philèbe* ne se réfère à la musique que sous deux (et non trois) modes différents : celui de la théorie musicale (comme exemple d'application de la méthode divine, 17 b11–e6) et celui de sa pratique (comme exemple d'application du *peras* à l'*apeiron* en 26 a2–5 et comme espèce particulière de science démiurgique dans le présent passage). Par ailleurs, nous avons déjà insisté sur la liaison essentielle entre ces deux modes et y reviendrons dans le chapitre suivant.

[13] Cf. *République*, I, 346 d3 : ἡ… ἰατρικὴ ὑγίειαν ποιεῖ. Voir aussi *Euthyphron*, 13 d10–13 ; *Charmide*, 165 c10–d3 ; *Euthydème*, 291 e4–7.

[14] Le problème de la maîtrise de cette complexité changeante traverse tout le corpus hippocratique : cf. Trédé (1992), pp. 150–156.

[15] Sur la signification de ces différents termes, cf. Compton (1990), selon qui τόρνος et διαβήτης désigneraient deux types de compas différents, le premier moins sophistiqué que le second ; quant au terme προσαγωγεῖον, qui nomme un instrument dont l'ingéniosité est soulignée par Socrate, Compton y voit une

qui tous confèrent à la détermination de l'indéterminé une certaine rigueur qui faisait défaut aux arts précédents (56 b4–c3).

Le niveau de précision atteint par ces différents arts découle donc de l'utilisation qu'ils font ou non d'instruments de mesure, utilisation qui est elle-même tributaire de la stabilité de leur domaine d'application, donc de la nature des objets qu'ils produisent[16]. Cette corrélation entre degré d'exactitude des sciences et nature de leurs objets est essentielle, car elle signifie que le manque de précision de certaines sciences ne peut leur être directement reproché : au contraire, ces sciences ont le mérite d'amener à un certain degré de détermination des réalités particulièrement fluentes dont on aurait pu craindre qu'elles y échapperaient à jamais[17]. C'est pourquoi toutes les sciences sont bonnes, et toutes seront acceptées dans le mélange final qui constituera

---

référence à un type d'équerre utilisé pour amener les pierres à former un angle droit.

[16] L'objet des sciences productives est en effet leur produit (ἔργον) : cf. *Charmide*, 165 c4–e2. Balansard (2001), pp. 61–64, conteste cette identification, notamment dans ce passage du *Charmide*, en proposant de distinguer le sain (τὸ ὑγιεινόν) comme *objet* de la médecine et la santé (ἡ ὑγίεια) comme son *produit*. Cependant, sa démonstration ne nous convainc pas, d'une part parce qu'elle ne semble pas cadrer avec la suite du raisonnement de Socrate dans le *Charmide*, qui paraît impliquer que la raison pour laquelle il a introduit la thématique du produit était seulement de montrer la différence entre toute science et son objet, et d'autre part parce que, à moins de confondre théorie et pratique médicale, l'objet de cette dernière ne peut être que le sain *en tant qu'il peut être produit*, ce qui ne le distingue plus de ce produit lui-même, à condition de prendre ce dernier dans un sens générique. C'est la santé telle qu'elle se manifeste dans un corps que doit connaître le praticien, et c'est précisément cela qu'il produit.

[17] Ayache (1999), pp. 37–40, suggère que la disqualification de la médecine et de la musique comme relevant de la simple conjecture vise seulement ces sciences telles qu'elles sont pratiquées à l'époque de Platon et non la forme idéale sous laquelle Platon espérait qu'elles pourraient se développer dans l'avenir. Autrement dit, le peu de valeur scientifique de ces arts serait à attribuer au défaut méthodologique des praticiens contemporains et non à la nature de leurs objets. Nous ne sommes pas convaincu par cette interprétation, car toute la classification des sciences nous semble précisément avoir pour but de montrer la corrélation entre la précision des sciences, leur méthode et leur objet. En tout cas, cette interprétation ne nous semble nullement nécessaire : elle paraît avoir été suscitée par la volonté d'accorder le présent passage avec la haute considération témoignée à la médecine dans le *Gorgias* (501 a1–3) et le *Phèdre* (270 b1–10), mais ces deux passages se réfèrent bien plutôt à la *théorie* présupposée par la pratique médicale qu'à cette pratique elle-même ; et c'est la référence à cette théorie qui fait que la médecine ne se réduit pas complètement à l'expérience et à la routine, mais mérite dans une certaine

la vie bonne. Bien plus, cela implique que, quel que soit le niveau de précision atteint par ces différents arts, toutes leurs productions, pour autant qu'elles soient pleinement accomplies, appartiennent au troisième genre et sont des mélanges d'*apeiron* et de *peras*. C'est particulièrement clair dans le cas de la musique et de la médecine, dont les produits avaient précédemment été pris comme exemples de membres de ce genre (25 e7–26 a5). De même, à la présence du climat et des saisons parmi les exemples du troisième genre (26 a6–b4) semble répondre l'agriculture dans le présent passage, art qui certes ne produit ni le climat ni les saisons, mais leur est néanmoins intimement lié. Quant aux arts du pilote et du stratège, ils sont propres à imposer la loi et l'ordre, tout comme la déesse par laquelle Socrate a personnifié la cause plus tôt (26 b7–10). Bien plus, les produits de certains de ces arts, en tant qu'ils sont membres du troisième genre, c'est-à-dire beaux et harmonieux, peuvent susciter des plaisirs esthétiques : c'est bien entendu le cas de la musique, mais aussi des arts de la construction, dont les outils avaient été cités précédemment comme instruments propres à produire des objets beaux en soi (comparer 56 b9–c2 et 51 c1–d1)[18]. Ces rapports entre les différentes parties du dialogue ne sont certainement pas fortuits, comme le suggère la présence en eux d'un vocabulaire commun, parfois relativement rare ; ils confirment au contraire que les différentes sciences sont ici analysées en tant que *causes* de la détermination de l'indéterminé, et manifestent une fois de plus la parfaite cohérence de la recherche.

Ont ainsi été distinguées d'après leur degré de pureté deux espèces de sciences productives. Quant à celles qui les commandent, c'est-à-dire celles dont la présence à un degré plus ou moins grand confère aux premières leur valeur scientifique, et que l'on peut rassembler sous l'appellation commune de « mathématiques », il faut les mettre à part et les considérer comme encore plus exactes[19]. Considérées en elles-mêmes, ces

mesure d'être qualifiée d'art ou de science. Ces deux textes ne s'opposent donc pas à celui du *Philèbe*.

[18] Cette liaison entre les plaisirs esthétiques et les sciences productives a été repérée par Boussoulas (1952), p. 124, et Taylor (1956), p. 87.

[19] Tel nous semble être le sens de 56 c8–d1, où Socrate dit que « de ces arts (τούτων), les plus exacts sont ceux que nous venons de dire les premiers (πρώτας) » et approuve Protarque lorsque celui-ci en déduit qu'il s'agit de

sciences mathématiques ne relèvent plus, quant à elles, des sciences productives. Certes, elles peuvent faire partie intégrante de celles-ci, par exemple des arts de la construction ; mais précisément, ce n'est pas cette partie qui est responsable de la production en tant que telle : elle se contente de transmettre à cette production l'exactitude requise pour lui conférer un statut véritablement scientifique. Dès qu'on les considère « à part » (χωρίς, 55 d11), les mathématiques relèvent bien plutôt des sciences relatives à l'éducation et à la culture. Ce passage aux sciences éducatives par l'examen des sciences productives, loin de révéler une quelconque incohérence avec le processus de la division des sciences en espèces, témoigne au contraire de ce que le critère de division est bien celui de la pureté, qui organise les espèces selon une échelle graduée allant du moins vers le plus. Ce procédé de purification manifeste également la profonde *continuité* qui règne entre les différentes sciences, puisque toutes ne sont en réalité que les manifestations d'un seul et même pouvoir qui s'exerce à des degrés divers. Cette continuité existe non seulement entre les différentes sciences productives et entre les différentes sciences éducatives, mais également entre les sciences productives et les sciences éducatives, les premières contenant toujours une parcelle des secondes pour autant qu'elles soient véritablement scientifiques—ce qui revient à dire que la cause de la détermination est toujours à rechercher dans l'intelligence

---

l'arithmétique et des arts précédemment cités à ses côtés. À première vue, il semble que τούτων ait pour référence les arts qu'il vient de citer dans la réplique précédente, à savoir ceux qui accompagnent la musique et ceux qui accompagnent la construction ; mais cela est impossible, puisque cela impliquerait que les premiers seraient ceux qui accompagnent la musique, qui sont précisément les moins exacts. Une solution apparente consisterait à entendre ici πρώτας dans le sens de « premiers en exactitude » et à identifier, avec plusieurs commentateurs, les arts de la construction aux mathématiques populaires, mais sans même insister sur le caractère plus que contestable de cette identification (les mathématiques populaires étant notamment celles utilisées par le commerçant (56 e8), en qui il est difficile de voir un constructeur), une telle interprétation reviendrait à faire de la réplique de Socrate une simple tautologie. Il nous semble donc nécessaire de conclure que τούτων renvoie à *tous* les arts dont il a été question depuis le début de l'analyse des sciences productives, et que l'expression « les premiers dont nous avons parlé » se réfère aux arts hégémoniques, cités avant même les différentes espèces d'arts productifs (55 d10–e4), en tant qu'ils ne s'identifient à aucune de ces espèces, mais correspondent seulement à ce en quoi les arts qui composent celles-ci doivent participer pour pouvoir être dits des arts.

elle-même, et non dans les processus physiques ou les moyens mécaniques qui transmettent la détermination de l'intelligence au sensible.

Cependant, il faut aller plus loin et remarquer que chacune de ces sciences mathématiques peut être divisée en deux espèces. Par exemple, il existe deux variétés très différentes de sciences du nombre (ἀριθμητικαί) : celle que pratiquent la plupart des gens, qui « dénombrent des unités inégales (μονάδας ἀνίσους), par exemple deux armées, deux bœufs, et deux choses les plus petites ou les plus grandes de toutes », et celle des philosophes, qui « ne les suivraient jamais, tant que l'on aura pas posé (θήσει) qu'aucune unité ne diffère d'aucune autre unité parmi la multitude » (56 d1–e3). Plusieurs commentateurs ont vu dans ce passage une allusion à cette doctrine des êtres mathématiques intermédiaires qu'Aristote attribue parfois à Platon, en particulier dans les livres M et N de la *Métaphysique*[20]. D'autres ont cherché à faire dire à ce texte exactement le contraire, au prix d'une subtilité quelque peu excessive[21]. D'autres enfin ont conclu plus prudemment que ce texte ne suffisait pas à trancher dans cet épineux débat[22]. À vrai dire, ces lignes ne semblent tout simplement avoir aucun rapport avec un quelconque problème relatif à l'ontologie platonicienne, du moins telle qu'on la conçoit lorsque l'on pose le problème de l'*existence* d'objets mathématiques intermédiaires : elles se contentent de décrire la pratique commune des mathématiciens de l'époque, quelles que soient leurs éventuelles conceptions ontologiques[23]. Effectivement, quiconque souhaite pratiquer les mathématiques *pures* doit commencer par poser le nombre *en lui-même*, indépendamment de toute référence empirique ; or dans la mesure où le nombre désigne toujours pour

---

[20] Cf. Wedberg (1955), pp. 125–127 ; Hackforth (1972), p. 113 ; McGinley (1977), p. 55, n. 33 ; Sayre (1983), pp. 86–88.

[21] Voir en particulier Mohr (1981), qui, s'appuyant sur l'interprétation elle-même très contestable de *République*, VII, 526 a2–4 par Cherniss (1962), p. 518, réfère les unités dont il est question dans ce passage à chaque nombre considéré comme Idée, dès lors exactement égal à tous les autres de ce point de vue. Pour une réfutation sans appel de cette interprétation et de celle du texte de la *République* sur laquelle elle repose, cf. Pritchard (1995), pp. 120–126.

[22] C'est la position de Ross (1951), pp. 61–62, et de Annas (1975), pp. 160–162.

[23] Comme y insistent à juste titre Burnyeat (1987), p. 226, et Pritchard (1995), p. 14, à propos du texte parallèle de *République*, VII, 525 d8 sq.

les Grecs un ensemble de choses nombrées, comme nous l'avons vu (p. 116), la seule manière de concevoir le nombre en soi est de l'identifier à une multiplicité d'unités pures. Mais de cette position initiale ne découle encore aucune prise de position ontologique ; d'ailleurs, il y a toutes les raisons de penser que cette description des opérations du mathématicien pourrait se retrouver telle quelle chez Aristote lui-même[24].

Cette dualité que l'on peut observer dans la science du nombre se retrouve dans toutes les autres branches des mathématiques— que ce soit la science du calcul (λογιστική)[25], la science de la mesure (μετρητική) ou la géométrie (γεωμετρία) : celles que pratiquent les philosophes[26] ne peuvent nullement être réduites à celles qu'utilisent l'art de la construction ou le commerce (56 e7–57 a4). La question est désormais de savoir laquelle de ces deux branches des mathématiques est la plus pure (57 a5–b4). La réponse paraît évidente, mais il faut noter que l'instrument de décision ne peut plus être identique à celui que nous avons utilisé pour départager les sciences productives, à savoir l'utilisation plus ou moins grande des mathématiques, puisque c'est entre deux formes de mathématiques qu'il s'agit à présent de trancher. Il convient donc d'isoler ce qui en elles relève à proprement parler de la science. Cela ne peut être que l'exactitude (ἡ ἀκρίβεια) et la clarté (τὸ σαφές), puisque c'était précisément en tant qu'elles permettaient une certaine exactitude dans la détermination que les

[24] Comparer *Métaphysique*, M, 3, 1078 a21–23 : … εἴ τις τὸ μὴ κεχωρισμένον θείη χωρίσας, ὅπερ ὁ ἀριθμητικὸς ποιεῖ καὶ ὁ γεωμέτρης. Dans le même sens, Pritchard (1995), p. 15, fait remarquer qu'Aristote insiste lui aussi sur le fait que les unités qui constituent l'objet des mathématiques sont posées comme indivisibles (*Métaphysique*, I, 1, 1052 b36–1053 a2).

[25] Sur la différence entre ἀριθμητική et λογιστική, cf. *Gorgias*, 451 a7–c5, et Heath (1981), pp. 13–16. L'ἀριθμητική est avant tout l'art de compter et la science du nombre, de sa définition et de ses espèces ; la λογιστική correspond quant à elle à l'étude des relations entre les nombres, incluant notamment les opérations de calcul. Sur la différence entre λογιστική populaire et λογιστική philosophique, comparer *République*, VII, 525 b11–c6.

[26] Contrairement à ce qu'écrit Joly (1994), p. 76, le fait que les mathématiques pures soient qualifiées de « philosophiques » n'implique nullement l'amoindrissement, voire la disparition, de la différence entre mathématiques et dialectique, qui sera bien plutôt réaffirmée on ne peut plus clairement dans la suite. Simplement, les mathématiques pures sont celles que poursuit « l'élan des véritables philosophes » (57 c10–d1), en ce sens qu'elles peuvent amener, en raison de leur exactitude, à la dialectique elle-même ; sur ce point encore, le *Philèbe* est en parfaite conformité avec la *République*.

sciences mathématiques conféraient une part de scientificité aux sciences productives (57 b5–c4). D'ailleurs, c'est dans la mesure où elle est exacte qu'une science est vraie (cf. ἀκριβείᾳ καὶ ἀληθείᾳ, 57 d1–2), c'est-à-dire est vraiment une science ; car, nous allons y revenir, la vérité n'est plus au niveau conceptuel de l'ordre de l'adéquation de la pensée à la chose, mais de l'ordre de l'exactitude comme expression de la complète détermination de la pensée. Or il ne fait aucun doute que les mathématiques philosophiques l'emportent en exactitude et en clarté sur les mathématiques populaires (57 c5–d2), puisqu'elles reposent en leur principe sur le rejet comme non pertinents de tous les facteurs qui entraveraient cette exactitude, par exemple les différences qui ne manqueraient pas de se manifester entre des unités empiriques. Si les mathématiques philosophiques trouvent leur origine dans le fait de se donner comme points de départ des objets à la mesure des exigences d'exactitude propres à la science, elles ne peuvent que se révéler plus scientifiques que leurs rivales, encore tributaires dans leur volonté d'applicabilité même des inévitables irrégularités qui caractérisent le sensible.

CHAPITRE XIII

LA DIALECTIQUE ET L'INTELLIGENCE

Devons-nous penser que nous avons atteint le point ultime de la précision et de l'exactitude ? Ou ne sommes-nous pas plutôt forcés d'accorder à la dialectique la supériorité sur toutes les autres sciences ? Cette puissance ne nous renierait-elle pas, si nous attribuions la prééminence à une autre qu'elle (57 e6–58 a6) ? De fait, c'est elle qui a réglé tout notre entretien, et qui gouverne encore cette classification des sciences. Dans l'esprit de Protarque, nous nous trouvons dans une situation où la dialectique cherche à se glorifier elle-même : il réplique qu'il a pour sa part entendu bien souvent Gorgias proclamer la supériorité de son propre art, la rhétorique—et ce vraisemblablement par des moyens rhétoriques, en cherchant à persuader que de tous elle faisait ses esclaves et assurait ainsi sa domination. Comment trancher entre deux arts qui se glorifient eux-mêmes (58 a7–b3) ? Socrate rétorque que les critères en vertu desquels nous devons juger ces arts ne sont pas arbitraires, mais sont ceux qui ont été établis par toute la discussion précédente, à savoir la recherche de la clarté, de l'exactitude et de la plus grande vérité (τὸ σαφὲς καὶ τἀκριβὲς καὶ τὸ ἀληθέστατον) ; dès lors, on peut très bien laisser à l'art de Gorgias la préséance pour l'usage des hommes (πρὸς χρείαν τοῖς ἀνθρώποις), à condition de reconnaître que pour ce qui est des critères précédents, la dialectique est absolument souveraine, quelle que soit par ailleurs son éventuelle utilité pour les affaires humaines (58 b7–d9).

Cette facilité avec laquelle Socrate paraît ici concéder à la rhétorique la prééminence quant à l'utilité pour la vie humaine a de quoi surprendre. Certains commentateurs y ont vu une véritable révolution dans l'évaluation tant de la rhétorique que de la dialectique par rapport à des dialogues tels que le *Gorgias* ou la *République*, la première se voyant désormais reconnaître une utilité importante dans la vie humaine, tandis que les prétentionsde la seconde à mener au bonheur auraient été abandon-

nées[1]. Le plus souvent, ce changement d'attitude est considéré comme un progrès, dans la mesure où il déboucherait sur la première affirmation sans équivoque du caractère désintéressé de la science. De telles interprétations nous paraissent résulter d'un malentendu. En effet, si l'on porte son attention sur la situation dialectique de ce passage, on se rend rapidement compte que l'idée d'une science désintéressée lui est totalement étrangère. Car l'utile est, par définition, ce qui contribue à l'obtention du bien. Or le bien, nous le savons désormais, n'est pas identique au plaisir; il ne peut même plus être réduit au bonheur, mais se confond plutôt avec la mesure, la beauté et la vérité comme conditions de ce bonheur—c'est-à-dire comme conditions de sa bonté. Dire que la dialectique l'emporte en exactitude sur toutes les autres sciences, c'est donc à ce point du dialogue nécessairement impliquer qu'elle l'emporte du même coup en utilité; la séparation entre exactitude et utilité est le fait d'une vision du bien qui a été réfutée depuis longtemps. Rappelons d'ailleurs que toute cette section a pour but d'opérer une division et une organisation des sciences *en fonction de leur bonté*, dont la vérité et l'exactitude sont des figures privilégiées.

L'ironie de la réplique de Socrate est donc patente[2]: de fait, la dialectique *est* la science la plus utile, en ce qu'elle seule peut nous mener au bonheur. En effet, c'est seulement dans la perspective de la recherche du bien, c'est-à-dire de ce dont la possession est capable de procurer à tout homme la vie heureuse (cf. 11 d4–6), que la dialectique se voit conférer la supériorité sur tout le reste. Simplement, le bonheur ne peut plus désormais faire office de *critère*; car le désir du bien, inné en chacun de nous, s'est progressivement transformé de désir de plaisir en désir d'harmonie, pour finalement prendre la forme du désir de *vérité*; et c'est seulement à titre de *conséquence* de ce désir de vérité que résulte le bonheur, qui ne peut être atteint que lors-

[1] Voir en particulier Grote (1867), pp. 600–601; Gould (1955), p. 219; Hackforth (1972), pp. 113–114.

[2] Comme l'a bien vu Davidson (1990), pp. 390–391. Notons d'ailleurs que Socrate dit qu'il ne demande pas *pour l'instant* (πω, 58 b9) quelle science l'emporte sur les autres pour les services qu'elle rend aux hommes, ce qui laisse entendre qu'il pourrait bien le demander par la suite. Ce πω est à rapprocher de celui de 22 c8, dans lequel nous avions déjà décelé une ironie similaire.

qu'il n'est pas visé pour lui-même. Or ce désir de vérité s'identifie avec la dialectique elle-même, expressément caractérisée comme « une puissance de notre âme née pour aimer le vrai et tout faire en vue de lui » (τις πέφυκε τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις ἐρᾶν τε τοῦ ἀληθοῦς καὶ πάντα ἕνεκα τούτου πράττειν, 58 d4–5), expression la plus pure du désir du bien en tant qu'il a dépassé par approfondissement interne le stade de la simple recherche du bonheur.

Si la dialectique l'emporte sur toutes les autres sciences, c'est donc en vertu de son exactitude et de sa clarté—de la même manière que les mathématiques pures l'emportaient sur les mathématiques populaires, et les sciences éducatives dans leur ensemble sur les arts productifs. Mais à quoi attribuer cette supériorité de la dialectique en exactitude et en clarté ? Socrate l'explique par la nature propre de ses *objets*[3]. En effet, la dialectique étudie ce qui est, ce qui est réellement, ce qui n'advient ni ne périt, mais reste toujours totalement le même par nature, absolument sans mélange (τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκὸς πάντως, 58 a2–3 ; τὰ ὄντα ἀεί, 59 a7 ; τὰ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἀμεικτότατα ἔχοντα, 59 c3–4 ; τὰ μήτε γιγνόμενα μήτε ἀπολλύμενα, κατὰ ταὐτὰ δὲ καὶ ὡσαύτως ὄντα ἀεί, 61 e1–3), tandis que la plupart des disciplines qui passent pour des sciences s'attachent bien plutôt à « ce qui relève de ce monde-ci, à la manière dont il est advenu, dont il pâtit et dont il agit » (τὰ περὶ τὸν κόσμον τόνδε, ὅπῃ τε γέγονεν καὶ ὅπῃ πάσχει τι καὶ ὅπῃ ποιεῖ, 59 a3–4), à « ce qui advient, adviendra et est advenu » (τὰ γιγνόμενα καὶ γενησόμενα καὶ

[3] Insistons sur le fait que ce passage de l'exactitude mathématique à la considération des objets n'implique aucune rupture dans la division, contrairement à ce qu'on écrit parfois (cf. Hackforth (1972), p. 115; Gosling (1975), pp. 222–223; Frede (1997), p. 319; ainsi que Benitez (1999), pp. 351–352, qui fait remonter cette rupture à la distinction entre les deux espèces de mathématiques; voir en revanche Shiner (1974), pp. 56–57, et Hampton (1990), pp. 76–77), puisqu'il s'agit seulement d'un nouveau moyen d'utiliser le même critère, à savoir l'exactitude et la précision, bref la pureté des sciences. D'ailleurs, nous avons vu que les divisions précédentes peuvent également se lire en fonction de la nature des objets des différentes sciences, ce qui est également suggéré en 57 b5–7 : de fait, les sciences productives s'appliquent au sensible, tandis que les sciences éducatives concernent la pure pensée; parmi les sciences productives, les inférieures ont les objets les moins stables, tandis que les supérieures traitent avec des matériaux plus stables; enfin, les objets des mathématiques populaires sont moins précisément déterminés que ceux des mathématiques pures. L'infériorité de ces derniers eu égard aux objets de la dialectique sera expliquée plus bas.

γεγονότα, 59 a7–8), à ce qui « n'a jamais eu la même condition, ni ne l'aura, ni ne l'a dans le moment présent » (μήτε ἔσχε… πώποτε κατὰ ταὐτὰ μήθ' ἕξει μήτε εἰς τὸ νῦν παρὸν ἔχει, 59 b1–2), bref à « ce qui advient et périt » (τὰ γιγνόμενα καὶ ἀπολλύμενα, 61 e1). Or « à propos de ce qui ne possède pas la moindre stabilité (βεβαιότητα), comment quoi que ce soit de stable (βέβαιον) pourrait-il advenir » (59 b4–5)[4] ?

On ne saurait trouver affirmation plus explicite de la nécessaire corrélation entre la clarté de la connaissance et celle de son objet. Mais ce passage est-il compatible avec la description de la dialectique que nous avons rencontrée au début du dialogue ? N'aurions-nous pas plutôt affaire ici à une sorte de connaissance intuitive à mille lieues du processus laborieux de la division ? Rien ne suggère une telle interprétation. En effet, il convient de se souvenir que les sciences sont ici étudiées en tant que *causes de détermination*, et non en tant que modes de contemplation passive. S'il reste encore le moindre doute à ce sujet, nous verrons qu'il sera définitivement éradiqué lorsque Socrate *identifiera* purement et simplement la dialectique avec l'intelligence, membre le plus éminent du quatrième genre. Mais que détermine la dialectique ? Ce ne peut être son objet, sans quoi elle ne pourrait plus être dite le *connaître* ; c'est seulement la *connaissance* de cet objet, qui peut d'autant mieux être déterminée que cet objet est lui-même déterminé en soi. En revanche, face à un objet qui comporte en lui-même une part d'indétermination, la connaissance ne pourra jamais atteindre la détermination complète : pour rester adéquate à son objet, elle devra faire place à l'indétermination et ne pourra atteindre la stabilité requise pour une connaissance véritable. La détermination—et dès lors la clarté, l'exactitude et la vérité—

[4] Ce passage a suscité une vive controverse quant à la question de savoir si l'on y retrouvait l'ancienne opposition entre l'être des Idées et le devenir du monde sensible : cf. Owen (1953), p. 322, n. 2 ; Cherniss (1957), p. 350 ; Shiner (1974), pp. 61–66, (1979) et (1983) ; Bolton (1975), pp. 84–86 ; Fahrnkopf (1977) ; Huby (1979) ; Woodruff (1979) ; Waterfield (1980b), pp. 284–287 ; Mohr (1983) ; Benitez (1989), pp. 92–108 ; Löhr (1990), pp. 196–217. Ce débat ne nous semble pas fondamental, dans la mesure où même ceux qui tentent de nier cette correspondance sont forcés de reconnaître que le langage utilisé est néanmoins le même dans les deux cas. On en est alors réduit à argumenter que ce langage n'implique pas par lui-même une « Théorie des Formes Transcendantes » (Shiner), ce qui est certes vrai, mais vaut dès lors aussi bien pour les dialogues antérieurs, de sorte que cette « découverte » devrait bien plutôt susciter une réinterprétation d'ensemble du sens de l'être platonicien.

d'une connaissance est corrélative à celle de son objet : plus cet objet est pur de toute indétermination, plus elle en est elle-même dépourvue[5].

C'est en fonction de ce critère qu'il faut entendre l'opposition de l'être au devenir. En effet, pour Platon, *être, c'est toujours être déterminé*. C'est pourquoi on ne trouve pas chez lui de distinction forte entre un usage complet et un usage incomplet du verbe « être », tout usage apparemment complet étant toujours susceptible d'être complété[6]. C'est pourquoi également le sens existentiel et le sens copulatif du verbe « être » sont toujours liés dans les Dialogues : si on considère la détermination d'un être dans sa simple *forme*, on la nommera *existence* ; mais si on la considère dans son *contenu*, on parlera plutôt d'*essence*. Or on peut distinguer différents niveaux d'existence en fonction du degré de détermination des objets qui leur appartiennent, les Idées étant par nature ce qu'il y a de plus déterminé, et par là même ce en quoi l'essence d'une chose peut le mieux se révéler. On comprend donc que seul quelque chose qui est peut être connu, et d'autant mieux connu qu'il est plus complètement (cf. *République*, V, 476 e7–477 a5) : en effet, seul ce qui est déterminé peut être objet de connaissance, et d'une connaissance d'autant plus parfaite qu'il est lui-même parfaitement déterminé. C'est cette parfaite déterminité des Idées qui est la condition de leur stabilité et de leur éternité (entendue comme atemporalité), tandis

---

[5] *Contra* Robin (1931), pp. 357–358, et Hackforth (1972), p. 122, n. 1, qui considèrent que le mélange dénié aux Idées par le terme ἀμεικτότατα en 59 c4 ne peut être celui d'*apeiron* et de *peras*, sans véritablement expliquer la raison de cette impossibilité ni ce qu'il faudrait dès lors entendre par ce terme (voir également la position plus nuancée de Davidson (1990), pp. 235–237). Vu le contexte, ce terme doit pourtant signifier l'absence d'imprécision, d'inexactitude et de fausseté, toutes caractéristiques qui sont intimement liées à l'*apeiron*.

[6] Sur ce point, cf. Brown (1986), qui montre qu'une telle distinction n'a plus lieu d'être dès que l'on comprend l'usage complet d'un verbe non pas au sens d'un usage qui n'a ni n'autorise pas de complément, mais au sens d'un usage qui n'a pas de complément (qu'il soit explicite ou sous-entendu) mais qui autorise un complément (cf. p. 459). Cette interprétation, obtenue à partir d'une analyse du *Sophiste*, nous semble devoir être étendue aux autres œuvres de Platon, comme le propose l'auteur (p. 478), ce qui permettrait de résoudre de nombreux problèmes relatifs à la question de savoir si telle ou telle occurrence d'une forme quelconque de εἶναι (ou aussi bien de οὐσία) a un sens existentiel ou un sens copulatif (nous pensons en particulier à la distinction entre les objets de la *doxa* et les objets de l'*epistèmè* établie à la fin du livre V de la *République*). Sur ce problème, voir également Dixsaut (1985), pp. 326–327.

que les êtres en devenir comportent toujours une marge d'indétermination qui est la condition de leur devenir. L'être des Idées est bien une *ousia*, conjonction de la mesure, de la beauté et de la vérité, mais ce n'est pas une *ousia advenue*, car les Idées ne sauraient en aucune manière être produites, fût-ce par une intelligence cosmique, puisqu'elles relèvent d'une dimension où la production n'a pas de sens. C'est de toute éternité que les Idées sont des *ousiai* pleinement déterminées : elles n'ont jamais été rendues telles et ne résultent donc pas de l'imposition d'un *peras* sur un *apeiron*.

En revanche, la connaissance implique bel et bien, quant à elle, un processus de devenir (cf. γίγνοιϑ', 59 b5) : le processus par lequel l'intelligence, confrontée à un *apeiron* dialectique, le détermine par la division, notamment au moyen du nombre. Ce processus n'implique pas encore par lui-même la référence à des Idées particulières : nous avons vu en effet qu'il utilise des structures formelles qui lui permettent de se déployer indépendamment de la connaissance des Idées qu'il nous permet bien plutôt d'atteindre. Il doit seulement prendre comme point de départ la position des Idées *en général*, puisqu'il vise à l'élaboration d'une connaissance parfaitement déterminée, et que toute connaissance est connaissance d'un objet, ce qui implique que le seul objet possible de ce type de connaissance est une Idée. Mais c'est seulement lorsque la division est achevée et la connaissance pleinement déterminée que nous pouvons affirmer saisir l'Idée que nous cherchions. *La saisie de l'Idée n'est pas le point de départ de la dialectique, elle en est le résultat.* Cela implique que la vérité dialectique ne trouve pas son principe dans l'adéquation à son objet, mais dans sa parfaite déterminité : c'est parce que notre pensée se voit parfaitement déterminée par un tel processus que nous pouvons dire qu'elle est pensée d'une Idée, à laquelle elle est nécessairement adéquate puisque cette Idée est le simple corrélat qu'elle se pose pour avoir un objet[7].

Mais comment comprendre dans ces conditions le rapport entre mathématiques et dialectique ? Comment expliquer la supériorité de la dialectique, alors que nous avons vu que celle-ci faisait

---

[7] Sur cette interprétation de l'être des Idées par la déterminité, ainsi que sur le rapport entre la connaissance et son objet, voir les pages lumineuses de Cassirer (1995), pp. 32–33.

précisément usage de structures mathématiques telles que celle du nombre en vue de son activité de détermination ? Précisément en nous souvenant que ces structures, loin de représenter le tout de la dialectique, ne correspondaient qu'au moment du *peras* de la dialectique envisagée dans son aspect purement *formel*. Mais quant à leur *résultat*, la dialectique et les mathématiques diffèrent radicalement. En effet, les mathématiques se contentent d'étudier les mesures *en général*, tandis que la dialectique, en nous permettant d'atteindre la connaissance des Idées, nous dévoile les *justes* mesures. Lors de la production de quelque chose, les mathématiques sont certes un adjuvant essentiel de la dialectique en tant qu'instruments privilégiés de son activité déterminante, mais elles ne suffisent pas encore à cette détermination, qui ne peut être le fait que de la dialectique. En effet, elles ne traitent que des nombres et des mesures en général, sans pouvoir aucunement établir par elles-mêmes le nombre ou la mesure appropriés à chaque cas particulier, puisqu'elles sont purement formelles ; or c'est seulement lorsque ce nombre ou cette mesure, qui n'est autre que la *juste* mesure, est appliqué, que l'on peut véritablement dire que l'objet en question est pleinement déterminé, puisque c'est seulement alors que toute trace de plus et de moins en est évacuée. Seule la dialectique, en tant qu'elle parvient à la saisie de l'être, peut prétendre connaître la juste mesure qui doit s'appliquer à chacun ; en revanche, les mathématiques, tant qu'elles sont laissées à elles-mêmes, ne peuvent appliquer que des mesures arbitraires, ce qui ne suffira jamais à annihiler toute trace d'indétermination. En ce sens, l'objet que les mathématiques nous font connaître est lui aussi nécessairement moins précis que celui que nous fait connaître la dialectique, puisqu'il n'est déterminé que mathématiquement[8]. La véritable exactitude ne peut être conférée que par la juste mesure. Comme le suggérait déjà le *Politique* (283 c3–287 a6), c'est dans ce contraste entre

---

[8] Contrairement aux apparences, cette remarque n'implique pas nécessairement l'existence d'objets mathématiques intermédiaires entre le sensible et les Idées, car elle laisse entière la possibilité d'identifier les objets des mathématiques aux Idées elles-mêmes, mais *en tant qu'elles ne sont connues que mathématiquement*. On peut alors certes dire que les objets de ces deux sciences sont différents, mais pas au sens où ils constitueraient deux plans indépendants de la réalité—seulement au sens où un être sensible est distinct de son ombre ou de son reflet dans l'eau.

juste mesure et mesure en général, et entre les arts de la mesure qui y correspondent, qu'il faut chercher la raison de la supériorité de la dialectique sur les mathématiques[9].

Par conséquent, toutes les sciences supposent la dialectique, au sens où toutes supposent la juste mesure. Cela est clair dans le cas des arts productifs tels que celui de la construction, qui ne peuvent produire un résultat véritablement déterminé, et donc être vraiment des arts, que s'ils emploient toutes les ressources à leur disposition (telles que les outils, les matériaux, etc.) en prenant pour modèle l'Idée de la chose à produire. Quant à la musique, nous avons déjà vu que la production de toute note particulière dépend de son insertion au sein de la structure harmonique complète à laquelle elle appartient, qui résulte elle-même d'une application de la dialectique. Comme le dit l'Étranger dans le *Politique,* « si ⟨la juste mesure⟩ existe, ⟨les arts⟩ existent, et si ceux-ci existent, celle-là existe également ; mais si l'une de ces deux choses n'existe pas, aucune des deux n'existe » (284 d7–9). Or c'est la dialectique qui nous mène à la connaissance de la juste mesure. La dialectique est dès lors présupposée par toute production concrète[10]. Mais cela vaut également pour les mathématiques philosophiques, qui ne peuvent appliquer leur propre art de la mesure que sur des nombres, figures, etc., qui ont eux-mêmes été constitués conformément à la juste mesure. Par exemple, pour construire un triangle équilatéral, il faut savoir qu'un tel triangle doit avoir

[9] Sur ce point, que nous avons développé dans Delcomminette (2005a), nous rejoignons la position de Rodier (1902) (les critiques formulées à l'encontre de cet article par Lafrance (1995) reposent sur une représentation erronée de la position de Rodier qu'elles n'atteignent dès lors nullement) ; Sayre (1983), pp. 170–171 ; Frede (1997), pp. 326–327. Cette dernière considère cependant que l'invocation de cette différence entre les deux types de mesures permettrait certes d'expliquer le rapport entre mathématiques et dialectique, mais qu'elle ne figure pas dans le texte. Nous croyons avoir montré pour notre part que s'il est vrai que cette distinction ne figure pas explicitement dans le dialogue, elle y est néanmoins partout impliquée, et que l'absence de sa mise en évidence peut très bien s'expliquer par la volonté d'insister sur la profonde *continuité* entre ces deux types de mesures, toutes deux se caractérisant par le fait de contribuer à la détermination de l'*apeiron* par le rejet du plus et du moins.

[10] Bien entendu, cela ne signifie pas que tous les artisans soient également par le fait même des dialecticiens ; mais cela implique que pour être de bons artisans, ils doivent nécessairement connaître l'Idée de ce qu'ils s'attachent à produire, et se guider sur le critère de la juste mesure pour la réaliser concrètement dans le sensible. Cf. *Cratyle,* 389 a6–b4 ; *République,* X, 596 b6–9.

trois côtés de même longueur, et cette connaissance ne relève plus à proprement parler des mathématiques, mais de la dialectique, en tant que celle-ci détermine son essence. Tracer un triangle qui aurait un côté plus long que les autres serait un manquement non pas à la mesure en général, mais à la juste mesure, si du moins ce que nous voulions tracer était un triangle équilatéral ; et seule la dialectique peut nous préserver de cette erreur en nous révélant l'essence du triangle équilatéral. La dialectique est présupposée par toutes les autres sciences, au sens où elle est la science qui institue le cadre conceptuel dans lequel se meut chaque science particulière et qui seul lui permet de respecter la juste mesure dans son domaine particulier[11].

En ce sens, on peut dire que *seule* la dialectique est véritablement cause de détermination, car elle seule, par la connaissance de l'Idée qu'elle permet d'atteindre et donc par la révélation de la juste mesure, est capable d'évacuer toute trace d'indétermination dans un produit quelconque, qu'il relève du monde matériel ou de la pure pensée. C'est pourquoi la dialectique est la science la plus pure, et toute autre science ne peut être dite véritablement scientifique que dans la mesure où elle en participe au moins confusément, en tant qu'elle doit elle aussi nécessairement se conformer à la juste mesure. La priorité de la dialectique sur toutes les autres sciences, que Socrate s'était auparavant contenté d'affirmer « dogmatiquement » (cf. 16 c2–3), a désormais été établie—par la dialectique elle-même. Si la dialectique est le faîte de toutes les connaissances (*République*, VII, 534 e2–535 a2), ce n'est pas au sens où elle en constituerait une sorte de synthèse ou les organiserait en un système, comme on le comprend souvent, mais au sens où elle est la science à

[11] Böhme (1976) propose de comprendre le rapport ici décrit entre la dialectique et les autres sciences comme un rapport de *fondation* qui remplirait la tâche prescrite à la dialectique en *République* VI–VII. Bien que nous nous accordions avec de nombreux autres points de cet article, cette suggestion ne nous semble pas correcte, d'abord parce que nous ne pensons pas que la *République* confère à la dialectique la vocation de *fonder* les autres sciences, pas même les mathématiques, et ensuite parce que le rôle de la dialectique ici décrit est *préliminaire* à l'institution de toute science en tant que telle et ne consiste nullement à organiser ni à systématiser un savoir déjà constitué. Il n'en reste pas moins que nous pensons que ce passage du *Philèbe* permet effectivement de comprendre le statut de la dialectique tel qu'il est décrit dans le livre VII de la *République*, comme nous allons l'expliquer immédiatement.

l'état pur, dont toutes les autres sciences ne sont que des manifestations imparfaites, en ce qu'elles s'accompagnent de conjecture et, partant, d'imprécision et de fausseté[12].

Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que Socrate en vienne finalement à purement et simplement *identifier* la dialectique avec l'intelligence et la pensée :

> *Socrate*: Parmi les noms que l'on peut attribuer à ces choses, n'est-il pas tout à fait juste d'attribuer les plus beaux aux plus belles ?
>
> *Protarque*: Il semble bien.
>
> *Socrate*: Or « intelligence » et « pensée » (νοῦς… καὶ φρόνησις) ne sont-ils pas les noms que l'on honorerait au plus haut point ?
>
> *Protarque*: Si.
>
> *Socrate*: Donc, c'est lorsqu'ils s'appliquent aux pensées concernant l'être réel que ceux-ci sont une appellation exacte et correctement établie (ταῦτ' ἄρα ἐν ταῖς περὶ τὸ ὂν ὄντως ἐννοίαις ἐστὶν ἀπηκριβωμένα ὀρθῶς κείμενα καλεῖσθαι).
>
> *Protarque*: Tout à fait. (59 c8–d6)

Les termes νοῦς et φρόνησις, jusqu'à présent utilisés de manière générique, voient désormais leur sens se spécifier pour en venir à ne plus désigner au sens strict que la science la plus haute, à savoir la dialectique[13]. Notons que ce passage interdit de distinguer entre la pensée et l'intelligence comme *facultés*, d'une part, et la science comme *activité* de ces facultés, d'autre part[14] : la science *est* l'intelligence elle-même, qui n'existe qu'en tant qu'elle est active. La distinction ici établie se joue bien plutôt entre la dialectique, seule science à exercer pleinement l'intelligence et en ce sens identique à elle, et toutes les autres sciences, qui ne l'exercent que partiellement. C'est cette distinction que nous retrouverons dans l'échelle finale des biens qui clôturera le

[12] Comparer Frege (1969), p. 117 : « La pensée est partout la même, essentiellement : on n'observe pas que des lois de la pensée soient de différents types selon l'objet auquel elle s'applique. Les différences ne tiennent qu'au degré de pureté de la pensée, à son indépendance à l'égard des influences psychologiques, à l'aide extérieure qu'apportent le langage, les chiffres, etc… ou encore, elles tiennent à la finesse de la structure des concepts ; et il se pourrait que sur ce point, la mathématique ne se laisse dépasser par aucune science, fût-ce la philosophie ». Cette dernière suggestion manifeste toutefois la distance qui sépare la position de Frege de celle de Platon.

[13] Sur ce point, cf. Dixsaut (1997), pp. 104–106.

[14] Comme le propose par exemple Davidson (1990), pp. 24–25 et 411–412.

dialogue, où l'intelligence et la pensée, c'est-à-dire la dialectique, seront situées un rang plus haut que toutes les autres sciences. En ce sens, la rupture entre la dialectique et les autres sciences est tout aussi affirmée dans le *Philèbe* que dans le livre VII de la *République*. Cependant, cette rupture ne peut masquer la profonde continuité qui unit toutes les sciences, continuité dans laquelle l'usage générique de ces termes trouve sa légitimité, puisque c'est toujours une seule et même puissance qui s'y manifeste à des degrés divers : si les termes νοῦς et φρόνησις ont pu être utilisés dans un sens aussi lâche auparavant, incluant la mémoire, la *doxa* vraie, l'anticipation et toutes les sciences, c'est parce que s'y manifeste toujours la même puissance dans un état de pureté variable. Il n'y a donc aucune contradiction entre l'usage générique et l'usage spécifique des termes νοῦς et φρόνησις, qui continueront d'ailleurs à coexister dans la suite du dialogue.

La puissance qui porte toutes les sciences est donc celle de l'intelligence comme cause de la détermination de l'indéterminé. Le fait que les différentes sciences aient été analysées dans cette optique depuis le début de leur classification ne peut plus faire de doute à présent. C'est pour cette raison que figurent dans cette classification des arts que nous aurions aujourd'hui tendance à rejeter dans le domaine de la « technique », mais qui aux yeux de Platon sont néanmoins apparentés à la science véritable en ce qu'ils manifestent, fût-ce de manière imprécise, le mouvement même de l'intelligence dans son effort pour déterminer l'indéterminé[15]. C'est également pour cette raison que l'on n'y trouve pas en revanche le type de savoir propre aux physiologues[16], rejeté ici dans l'ordre de la simple *doxa* (cf. 58 e5–59 a2). Certes, les *doxai* vraies peuvent elles-mêmes avoir une certaine valeur, et d'ailleurs elles seront acceptées au même rang que toutes les sciences autres que la dialectique dans l'échelle finale des biens (cf. 66 b9) ; mais cette valeur ne peut leur être attribuée que si elles résultent d'un processus de détermination

---

[15] En ce sens, il ne nous semble pas juste de voir dans ce passage un rejet pur et simple des « techniques » au profit d'une conception de la science comme sagesse purement contemplative, comme le font Detienne et Vernant (1978), p. 304. D'ailleurs, nous verrons dans le Chapitre XV que même les « techniques » seront au contraire admises dans la vie bonne.

[16] Comme le remarque Poste (1860), p. 117, n. *ad loc.*

de l'indéterminé (en tant qu'elles énoncent les résultats de la science) ou si elles agissent elles-mêmes comme des causes de détermination à l'égard de l'indétermination de la sensation dans une perception, en particulier dans la perception de la beauté. Tel n'est pas le cas de ces prétendues « sciences de la nature », qui s'appuient bien plus sur l'observation empirique que sur l'exercice de l'intelligence et confondent les résultats de leur investigation avec la science elle-même. Or la science n'est pas une *doctrine*, elle est un *processus*, un *mouvement* : c'est le mouvement de détermination de l'indéterminé lui-même qui est la science, et non les résultats auxquels il permet d'aboutir, qui relèvent quant à eux du troisième genre[17]. C'est en ce sens que la dialectique est bel et bien la *science* suprême, et non une simple *méthode* qui permettrait de constituer un savoir encore supérieur[18]. En cela, le *Philèbe* est loin d'innover : il témoigne au contraire de la parfaite cohérence de la démarche platonicienne, qui dès l'*Apologie de Socrate* faisait du διαλέγεσθαι le μέγιστον ἀγαθόν (38 a1–6).

[17] C'est pourquoi l'interprétation de Migliori (1993), pp. 408–409, selon laquelle il faudrait distinguer entre l'activité cognitive (qui relèverait du quatrième genre) et la connaissance ou le savoir proprement dits (qui relèveraient du troisième genre) ne nous semble pas défendable : en effet, s'il est effectivement possible d'opérer une distinction de ce type, c'est le premier terme qui est nommé « science » par Platon, tandis que le second peut être soit un produit (dans le cas des arts « démiurgiques »), soit une pensée qui, détachée de tout le cheminement qui y mène, se réduit à une *doxa*.

[18] On peut néanmoins continuer à désigner la dialectique comme une « méthode », ainsi que Platon le fait lui-même, mais à condition de ne pas interpréter celle-ci comme un simple *organon* permettant de constituer une science qui en serait distincte.

TROISIÈME PARTIE

LE BIEN

CHAPITRE XIV

D'UNE PERSPECTIVE DYNAMIQUE À UNE PERSPECTIVE STATIQUE

Afin de comprendre l'enjeu de la dernière partie du dialogue, il convient de se souvenir du problème sur lequel celui-ci s'ouvrait : il ne s'agissait pas de chercher le bien de manière isolée, abstraite, mais de l'étudier dans ses rapports avec le plaisir et l'intelligence. C'étaient les prétentions respectives du plaisir et de l'intelligence à valoir pour le bien qui devaient être examinées, et c'est seulement dans cette optique qu'a surgi la question du contenu du bien. Celle-ci, nous l'avons vu, a été rapidement réglée au profit d'un troisième terme, à savoir la vie composée du mélange des deux prétendants. Mais cette réponse a fait rebondir le problème : quel rang assigner à chaque composant au sein de cette vie mixte ? Lequel des deux doit avoir le dessus sur l'autre ? Auquel des deux peut-on véritablement imputer la responsabilité de la bonté du mélange ? La division quadripartite nous a fourni un outil qui nous a permis d'offrir une première réponse à ces questions : si le plaisir est par lui-même un *apeiron*, l'intelligence la cause de la détermination de cet *apeiron*, et la vie bonne le mélange d'*apeiron* et de *peras* résultant de cette opération, il est clair que le rôle dominant doit être attribué à l'intelligence. Cette première esquisse a été développée et démontrée dans la seconde partie du dialogue, où il a été établi que seuls les plaisirs à l'égard desquels l'intelligence remplissait pleinement sa fonction déterminante pouvaient être bons, et où cette fonction déterminante a elle-même été spécifiée selon une échelle graduée composant une classification des sciences. Cependant, le mot de la fin n'a pas encore été prononcé. Car toute cette recherche s'est effectuée selon la perspective de la *production* de la vie bonne. Nous avons vu en effet que tel était le sens de la division quadripartite, qui répartissait les étants en fonction des quatre moments d'un processus de production. C'est seulement de ce point de vue productif que les rôles respectifs du plaisir et de l'intelligence ont été assignés au sein de la vie bonne. Mais le problème peut

également être envisagé d'un autre point de vue, à savoir celui du *résultat* obtenu à l'issue de ce processus. Est-ce la présence en elle du plaisir ou celle de l'intelligence qui contribue le plus à nous faire qualifier une telle vie de « bonne » ? C'est à cette nouvelle question que va tenter de répondre la dernière section du dialogue, dont l'apport essentiel se situe dans ce passage de la perspective dynamique de la production à une perspective que l'on peut nommer « statique », en ce qu'elle considère le produit achevé de la première.

Ce passage s'effectuera en trois temps.

Tout d'abord, il s'agira de terminer la production de la vie bonne en en détaillant le contenu. À vrai dire, ce contenu pourrait déjà se déduire de la seconde partie du dialogue : en effet, les composants de la vie bonne doivent eux-mêmes être bons, et les divisions respectives du plaisir et de la science nous ont appris que seules certaines espèces de plaisirs sont bonnes (c'est-à-dire que la prédication « le plaisir est bon » ne peut être qu'une prédication spécifique), tandis que toutes les sciences le sont (la prédication « la science est bonne » est une prédication essentielle). La vie bonne comprendra donc toutes les sciences et ceux des plaisirs qui sont bons—à savoir les plaisirs vrais. Nous verrons toutefois que Socrate procédera autrement pour obtenir le même résultat, pour des raisons que nous aurons à examiner.

Ensuite, il faudra trouver un *critère* qui permette de définir les rangs respectifs du plaisir et de l'intelligence en elle, c'est-à-dire d'évaluer dans quelle mesure l'un et l'autre contribuent à sa bonté. Ce critère ne peut être que le bien lui-même, entendu non plus au sens de la vie bonne, mais au sens de la *caractéristique de bonté* de cette vie bonne. Cette distinction entre le bien comme vie bonne et le bien comme caractéristique de bonté—qui dissipera l'ambiguïté inhérente à l'expression grecque τὸ ἀγαθόν (ou τἀγαθόν), qui peut signifier tant « ce qui est bon » que « le bien »—est absolument capitale, car elle nous permettra d'opérer un passage de la vie bonne à l'*Idée* du bien dont participe cette vie bonne[1]. En effet, la vie mixte, qui jusqu'à présent avait

[1] Sur cette distinction, cf. Hackforth (1972), pp. 122–123, et Canto-Sperber (2001b), pp. 185–189, qui tous deux la rapprochent de la distinction opérée par Moore (1903), §§5–14, pp. 5–21, entre « ce qui est bon » et « comment le prédicat « bon » doit être défini ». Il y a toutefois une différence essentielle entre Platon et Moore, à savoir que selon le premier, le prédicat « bon » *peut*

été purement et simplement *identifiée* au bien, va désormais se voir considérée comme sa *demeure* (οἴκησις, 61 a9, 64 c2), comme nous offrant un *chemin* vers le bien (ὁδός, 61 a7), en ce qu'elle porte son *empreinte* (τύπος, 61 a4), que le bien s'y *manifeste* (cf. φανερώτερον, 61 b9) ; et notre dessein sera désormais de « tâcher, en portant notre regard (ἰδόντα) sur le mélange ou la combinaison le plus beau et le plus dénué de troubles possible, d'apprendre en lui ce qu'est le bien par nature (πέφυκεν) dans l'homme et dans le tout et quelle Idée (τίνα ἰδέαν)[2] il faut deviner qu'il est » (63 e9–64 a3)—tâche qui nous mènera finalement à découvrir non pas une, mais trois Idées (65 a1–2). Nous verrons que ce passage de la vie bonne à l'Idée du bien s'effectuera au moyen de la notion de cause, qui gagnera cependant un sens nouveau du fait d'être envisagée dans une perspective différente de celle de la production.

Enfin, il ne restera plus qu'à estimer la valeur respective du plaisir et de l'intelligence à l'aune du critère ainsi découvert, à savoir l'Idée du bien, pour aboutir à la résolution finale de notre problème. Le dialogue se terminera dès lors sur une hiérarchie des différents composants de la vie bonne, ou plus exactement de ses différents *aspects*; celle-ci sera appelée à remplacer avantageusement la pure rivalité entre le plaisir et l'intelligence sur laquelle il s'ouvrait, en les intégrant dans un tout harmonieux au sein duquel chacun pourra parvenir à son plein accomplissement.

Lue dans cette perspective, la dernière partie du dialogue manifeste un enchaînement parfaitement logique et rigoureux. En revanche, si on oublie de la relier à tout ce qui précède, si on l'extrait du fond dialectique sur lequel elle s'inscrit, elle paraîtra procéder de manière aléatoire et arbitraire. Socrate semble en effet se fier à une sorte d'inspiration divine et se contenter de « deviner » ou de « rendre des oracles » (cf. μαντευτέον, 64 a2 ; μαντεία, 66 b5). Cela ne signifie pas pour autant que la conclusion du *Philèbe* soit « infra-dialectique »[3], ni qu'elle relève du mythe

---

être défini, d'une manière qui n'implique pas pour autant qu'il s'agisse d'une notion complexe, comme nous le verrons.

[2] Notons que la liaison entre ἰδεῖν et ἰδέα est ici très clairement marquée ; voir aussi ἰδόντες en 64 c7 et ἰδεῖν en 64 d3.

[3] Contrairement à ce qu'écrit Dixsaut (2001), p. 329.

plutôt que de la philosophie[4], car Socrate précisera plus loin que ces oracles sont précisément ceux que rend à chaque fois la muse philosophe (cf. τῶν ἐν μούσῃ φιλοσόφῳ μεμαντευμένων ἑκάστοτε λόγων, 67 b6–7) : mais de même que l'inspiration qui soutient les oracles religieux ne se manifeste qu'à celui qui les rend, de même le cheminement dont les oracles philosophiques sont les résultats n'apparaît qu'à celui qui l'a parcouru lui-même.

[4] Cf. Susemihl (1863), pp. 77–78.

CHAPITRE XV

LE MÉLANGE

§ 1. La méthode

Nous avons vu que la dialectique peut être considérée comme le premier moment d'un processus global de production, en ce qu'elle permet de déterminer le concept de la chose à produire en l'intégrant dans le système de toutes les espèces du genre auquel elle appartient. Cependant, cette détermination dialectique n'est pas suffisante par elle-même : encore faut-il sélectionner parmi ces espèces celle(s) que nous aurons à produire effectivement. Pour ce faire, c'est sur la considération du tout auquel le produit appartiendra que doit se régler le producteur, afin d'assurer à ce tout la coexistence harmonieuse de ses parties. Ces deux opérations peuvent être décrites dans les termes d'une application d'un *peras* à un *apeiron*, mais elles relèvent de deux niveaux différents, dialectique ou productif au sens strict.

La détermination dialectique des espèces de plaisirs et de sciences a été effectuée dans la seconde partie du dialogue et est désormais achevée. Nous entrons maintenant dans la seconde phase, comme y insiste Socrate :

> En ce qui concerne la pensée et le plaisir, relativement à leur mélange mutuel, si l'on disait qu'ils sont face à nous comme à des producteurs (δημιουργοῖς) qui doivent à partir d'eux ou en eux produire (δημιουργεῖν) quelque chose, ne ferait-on pas une bonne comparaison ? (59 d10–e3)

Nous devons donc à présent puiser parmi les espèces de plaisirs et de sciences précédemment déterminées celles qui nous permettront de réaliser une composition harmonieuse. Socrate illustre également ce processus de sélection en les comparant, Protarque et lui, à des échansons chargés de mélanger le mieux possible les fruits de deux fontaines, l'une de miel (le plaisir) et l'autre d'eau (la pensée) (61 c4–8). Toutefois, il faut prendre garde à ne pas se laisser induire en erreur par cette image. Car il n'y a

aucune raison de croire que le mélange s'opère ici entre deux composants totalement indépendants l'un de l'autre[1]. En effet, l'impossibilité de séparer absolument le plaisir de la pensée ou de l'intelligence a été reconnue très tôt dans le dialogue : le plaisir ne peut émerger que sur fond de pensée, et l'activité de celle-ci suscite nécessairement une certaine forme de plaisir. En ce sens, chaque composant du mélange est déjà intrinsèquement mêlé à l'autre. Bien plus, nous avons tenté de montrer que toute l'investigation relative au plaisir pouvait notamment être lue comme un examen des différents mélanges possibles de plaisir et d'intelligence, jusqu'à atteindre les espèces de plaisirs où l'intelligence parvenait à déterminer pleinement cet *apeiron* auquel elle s'appliquait. C'est dire combien la considération du plaisir et de la pensée comme deux sources indépendantes l'une de l'autre est artificielle. Cependant, elle se justifie par le fait que tout ce processus nous a permis de déterminer différentes espèces de plaisirs et de sciences, entre lesquelles il s'agit désormais de faire un choix.

Ce choix semble aller de soi, puisque, nous l'avons vu, l'un des buts de la détermination du plaisir par l'intelligence était de rendre celui-ci commensurable à celle-là. Par lui-même, le plaisir est indéterminé ; et l'indéterminé a la particularité de rendre indéterminé ce à quoi il est confronté. Or entre des indéterminés, nul accord n'est possible. Pour qu'un mélange de plaisir et d'intelligence devienne réalisable, il fallait donc commencer par rendre le plaisir et l'intelligence commensurables, ce qui ne pouvait avoir lieu qu'en déterminant cet *apeiron* qu'est le plaisir—les sciences n'ayant pour leur part nul besoin de subir un tel traitement, mais seulement d'exercer leur activité de détermination. Les plaisirs résultant de cette opération ne sont autres que les plaisirs purs. Dès lors, il semble clair que seuls ces plaisirs purs peuvent être choisis pour intégrer le mélange, tandis que toutes les sciences peuvent en revanche être incluses. En effet, alors que toutes les sciences sont bonnes, seuls les plaisirs purs sont bons.

Pourtant, ce n'est pas de cette manière que Socrate introduit le problème de la sélection des composants du mélange. Il en

---

[1] Comme le font Van Riel (2000a), pp. 38–39, et Natali (1999), pp. 137–138. Voir en revanche Hackforth (1972), p. 134, et Crombie (1962), pp. 266–268.

revient bien plutôt à l'argumentation par laquelle il était parvenu à débouter la prétention du plaisir (et de l'intelligence) à être identiques au bien et à faire valoir les droits de la vie mixte à revêtir ce statut, grâce aux critères de la complétude, de la suffisance et du fait d'être universellement digne de choix (60 a7–61 a3 ; cf. 20 c8–22 b9). Le retour soudain à cette démonstration est important, car il permet à Socrate d'effectuer une nouvelle fois la jonction entre les deux conceptions du bien qui parcourent côte à côte tout le dialogue : l'une qui, obtenue à partir d'une application purement « égoïste » des trois critères qui viennent d'être rappelés, nous offrait une première esquisse du *contenu* du bien, à savoir comme mélange de plaisir et d'intelligence ; l'autre qui envisageait en revanche le bien, ou plus exactement tout ce qui est bon en général, de manière purement *formelle*, puisqu'elle le concevait comme un membre du troisième genre, c'est-à-dire comme résultant d'un mélange d'*apeiron* et de *peras* sous le patronage de l'intelligence. Nous avons vu que le passage de la première conception à la seconde avait déjà été amorcé pour les plaisirs purs ; mais il reste à l'opérer pour la vie mixte elle-même, en montrant qu'en nous basant uniquement sur la première conception, celle qui fait du bien un mélange de plaisir et d'intelligence, nous en venons nécessairement à produire une vie au sein de laquelle les composants coexistent de façon harmonieuse, ce qui suppose que l'intelligence y accomplisse sa fonction déterminante à l'égard du plaisir.

Afin d'opérer ce passage, Socrate paraît poser une prémisse supplémentaire : il dit que le bien se manifestera d'autant plus clairement dans la vie bien (καλῶς) mélangée que dans une vie qui ne le serait pas (61 b8–9, cf. c7, d2), impliquant par là que c'est un tel mélange que nous devons composer. À première vue, cet apparent truisme a la fâcheuse conséquence d'introduire une double pétition de principe dans le raisonnement. D'une part, en ajoutant à la simple idée du mélange une considération d'ordre formel, il semble déjà supposer résolue la question de la correspondance entre les deux conceptions du bien qu'il s'agit précisément de démontrer ; d'autre part, il paraît présupposer d'emblée une certaine connaissance de ce qu'est le bien afin de constituer la vie bonne, alors que cette constitution a précisément pour but de nous permettre d'atteindre une telle connaissance

par l'examen de la vie bonne[2]. Heureusement, il n'est nullement nécessaire d'attribuer de tels cercles vicieux à l'argumentation de Socrate. Car qu'est-ce qu'un mauvais mélange ? Socrate nous le dit un peu plus loin : c'est une combinaison qui corrompt ses composants et se corrompt elle-même la première ; ce n'est plus un mélange, mais un pêle-mêle sans mélange (οὐδέ… κρᾶσις ἀλλά τις ἄκρατος συμπεφορημένη) (64 d10–e1). Un mauvais mélange n'est plus un mélange, parce qu'il corrompt ses propres composants et qu'il n'y a pas de sens à parler d'un mélange de composants qui n'existent plus[3]. Pour pouvoir parler de mélange, il faut que les composants conservent leur propre nature—ce qui n'implique nullement qu'ils ne puissent agir l'un sur l'autre, mais à condition que cette action n'entre pas en conflit avec leur nature propre, voire contribue à la révéler. Il en va de même pour la vie mixte : celle-ci ne serait plus mixte si chacun de ses composants corrompait l'autre ; en effet, comment pourrait-on continuer à désigner comme mélange de plaisir et d'intelligence ce qui ne comporterait plus ni l'un ni l'autre ? L'exigence de composer un « bon » mélange n'est donc pas différente de celle de composer un mélange en général : elle précise seulement en quel sens ce mélange doit être entendu, à savoir non pas comme ce que les stoïciens nommeront plus tard une « fusion » (σύγχυσις), dans laquelle les composants s'entre-détruisent mutuellement et donnent lieu à quelque chose de tout à fait différent, mais comme un mélange au sein duquel chaque composant conserve sa nature propre, désigné ici déjà par le terme κρᾶσις[4]. Or il est clair que c'est cette idée du mélange qui a présidé à l'identification de la vie mixte au bien ; car si seule cette vie paraissait suffisante et complète, c'est parce qu'elle comprenait *à la fois* le plaisir et l'intelligence, qui tous deux avaient des raisons d'être désirés

[2] Sur ce second cercle, comparer Migliori (1993), pp. 295–296, et (1998), pp. 454–455, ainsi que Frede (1997), pp. 347–348. Selon le premier, il s'agirait bien là d'un cercle vicieux, qu'il considère comme un signe que Platon ne veut pas fournir une définition du bien par écrit.

[3] Comparer Aristote, *De Generatione et Corruptione*, I, 10, 327 b4–6.

[4] On peut en effet se demander si ce passage ne constitue pas l'une des sources de la doctrine stoïcienne de la κρᾶσις, type particulier de μίξις au sein duquel les composants conservent leurs qualités propres. Sur cette doctrine, cf. les textes rassemblés par Long et Sedley (1987), 48. Le terme κρᾶσις est cependant employé dans un tout autre sens en 47 c5, et en 50 d1 et 64 a1, il est manifestement synonyme de μίξις.

comme tels. C'est donc en se fondant sur l'idée d'une vie mixte telle qu'elle a été dégagée plus tôt, et sur elle seule, que va s'opérer la sélection des plaisirs et des sciences. Il s'agira de montrer que contrairement à ce que l'on pouvait croire auparavant, le mélange, s'il veut vraiment être un mélange, ne peut s'opérer que d'une seule façon, car toute autre manière de procéder aboutirait à corrompre ses composants, donc à le nier lui-même comme mélange.

Dans ces conditions, on comprend que le critère de sélection soit celui de la *compatibilité* entre les composants. Cette compatibilité ne peut être déterminée de l'extérieur, ce qui impliquerait à nouveau la présupposition de considérations formelles qui réintroduiraient un cercle dans l'argumentation ; c'est bien plutôt *du point de vue de chacun des composants* qu'il faut juger de l'acceptabilité ou non des espèces de l'autre, selon que sa nature propre autorise la présence de celles-ci et exige l'absence de celles-là. Pour ce faire, la meilleure manière est encore de poser la question au plaisir et à l'intelligence eux-mêmes. Loin de se réduire à un simple artifice littéraire, la mise en scène d'une interrogation du plaisir et de la science visant à leur demander leur avis sur la cohabitation à laquelle on les invite (63 a8–64 a6) rend manifeste que le problème est ici posé dans toute sa radicalité[5].

§ 2. Les sciences

Par où commencer ? La prudence nous invite à ne pas mêler d'emblée tout le plaisir à toute la pensée, mais à procéder par étapes (61 d1–3). Dans un premier temps, nous pouvons nous contenter d'introduire les espèces les plus vraies de chacun (61 d4–62 a1). En effet, ces espèces sont celles où la pensée et le plaisir sont le plus eux-mêmes, où leur essence se manifeste à l'état pur ; et si notre vie doit consister en un mélange de plaisir et d'intelligence, elle doit certainement comporter au moins ces

[5] Comparer Hackforth (1972), p. 128 ; Hampton (1990), p. 82 ; Gadamer (1994a), pp. 304–305. On peut interpréter la prière à Dionysos, Héphaistos ou « celui des dieux qui a reçu cette dignité de présider aux mélanges » (61 b11–c2) dans le même sens, Dionysos étant du côté du plaisir, Héphaistos du côté des sciences et des techniques (cf. Klein (1971–1972), p. 180) : leur invocation est une manière de dire que ce sont les plaisirs et les sciences eux-mêmes qui présideront au mélange.

espèces. C'est seulement pour les autres que la question se pose : devons-nous également inclure ces espèces « moins pures » ? Dans le cas des sciences, le critère permettant d'en décider est celui de la suffisance (ἱκανόν, cf. 61 e7, 62 a7) : avons-nous encore besoin (προσδεόμεθα, 61 e9) de ces autres espèces si nous possédons les pures ? Imaginons par exemple quelqu'un qui pense la justice elle-même, qui sache ce qu'elle est, qui soit capable de donner le *logos* qui résulte de cette pensée, et qui se trouve dans la même situation à l'égard de tous les autres étants (62 a2–6) ; il connaîtra certes le cercle en soi et la sphère divine en soi ; mais s'il ignore en revanche le cercle et la sphère d'ici-bas, de même que la règle fausse, ne sera-t-il pas ridicule lorsqu'il s'agira de construire une maison—ou même tout simplement lorsqu'il voudra retrouver le chemin de son foyer (62 a7–b9) ? Et la musique, avec toute son imprécision, n'est-il pas nécessaire de l'admettre elle aussi, « si notre vie doit de quelque manière être une vie » (62 c1–4) ? Ne sommes-nous pas contraints en définitive, tels des portiers vaincus par la foule, d'ouvrir les portes toutes grandes et de laisser toutes les sciences pénétrer dans cette demeure que nous préparons pour le bien, y compris les plus imparfaites—à condition cependant, précise Protarque, de posséder les plus pures (62 c5–d7)[6] ?

On a parfois trouvé surprenant ce laxisme avec lequel Socrate admet ici des sciences qu'il juge lui-même imparfaites, voire fausses, et on y a vu une évolution par rapport à des dialogues comme le *Phédon* ou la *République*, où Platon développerait un idéal de vie purement intellectuel, tandis que se révélerait ici une tendance à un « pragmatisme » accru, ou en tout cas une plus grande attention portée aux nécessités liées à notre condition sensible[7]. C'est oublier que dans la *République* également, n'est

[6] Contrairement à ce que suggère Smith (2002), p. 215, cette inclusion de toutes les sciences ne comprend évidemment pas la rhétorique de Gorgias, à laquelle Platon a consacré tout un dialogue pour démontrer qu'elle n'était pas une science. Nous avons vu plus haut (Chapitre XIII) ce que la reconnaissance de l'utilité pratique de ce soi-disant art avait d'ironique.

[7] Voir par exemple Wilamowitz-Moelendorff (1920), Vol. I, p. 632 ; Moulinier (1952), pp. 392–393 ; Schuhl (1967), pp. 220–221. Signalons que Horn (1863), pp. 395–396, est allé jusqu'à s'appuyer sur ce passage pour nier l'authenticité du *Philèbe* (voir également les répliques d'Apelt (1896), pp. 15–16, ainsi que la riposte de Horn (1896), pp. 292–293. On trouvera un résumé de cette controverse dans Rodier (1900), pp. 128–129).

considéré comme pleinement éveillé que celui qui « est capable d'apercevoir aussi bien le beau lui-même que ce qui en participe, et de ne pas croire que ce qui en participe soit le beau lui-même ni que le beau lui-même soit ce qui en participe » (V, 476 c9–d4), et que les gouvernants—les philosophes—y sont dits devoir non seulement connaître ce qu'est chaque chose, mais également ne pas être en reste quant à l'expérience (ἐμπειρία) (VI, 484 d5 sq.). C'est pourquoi leur cursus éducatif prévoit qu'après avoir passé cinq ans à étudier la dialectique, on les fasse redescendre dans la caverne et on les y confronte à des situations concrètes pendant pas moins de *quinze* années, « afin qu'en matière d'expérience (ἐμπειρίᾳ) non plus ils n'aient pas de retard sur les autres » (VII, 539 e2–540 a4). C'est plutôt avec l'image du philosophe véhiculée par la digression du *Théétète* (172 b8–177 c2), ignorant jusqu'au chemin qui mène à l'*agora* tant il est plongé dans ses pensées, que le présent passage semble en désaccord. Cependant, à la différence de la *République* et du *Philèbe*, le *Théétète* ne prétend nullement livrer un *idéal* de vie, mais seulement décrire un état de fait : le philosophe qu'il dépeint est celui qui, contraint de regagner la caverne, est encore sous le coup de la lumière de l'intelligible et éprouve des troubles de vision lorsqu'il se retrouve subitement confronté à l'obscurité (cf. *République*, VII, 517 d4–518 b5). Même dans la *République*, l'âme qui est victime de ce genre de troubles n'est nullement décriée—elle est même dite « heureuse » d'éprouver cela (cf. εὐδαιμονίσειεν, 518 b1) ; mais on voit difficilement pourquoi une telle condition devrait être considérée comme *meilleure* que celle de celui qui est capable de se repérer *tout autant* à l'extérieur qu'à l'intérieur de la caverne. C'est ce qui explique l'entraînement intensif que reçoivent à cet effet les futurs gouvernants après s'être familiarisés avec les ressorts intimes de la dialectique, afin de leur permettre d'effectuer ce passage sans heurt.

C'est très exactement ce que dit ici Protarque : on ne voit vraiment pas le tort que cela pourrait nous faire de posséder également les sciences impures, *à condition* de posséder les pures. Car c'est seulement alors que nous serons capables de distinguer les images des modèles, de reconnaître les images *comme* images,

et d'assigner à chaque science la valeur qui lui revient[8]. Bien plus, nous l'avons vu, la dialectique est présupposée par toutes les autres sciences ; dès lors, celle-ci nous permettra également de développer ces sciences au maximum de leurs potentialités. Toutes les sciences sont l'expression d'un seul et même pouvoir, et toutes sont donc unies par des liens de parenté ; c'est pourquoi dès que l'on en possède la souche, il n'y a plus aucun risque de conflit entre ses diverses branches[9].

Cependant, ce n'était pas, en tout cas pas seulement, cette compatibilité entre les diverses sciences qui devait nous servir de critère de sélection, mais avant tout leur compatibilité avec le plaisir. Or jusqu'à présent, c'est uniquement en vertu de leur propre valeur que toutes les sciences ont été admises dans le mélange :

> en effet, il ne nous a pas été permis de faire ce que nous avions pensé faire, à savoir mélanger d'abord les parties ⟨des sciences et des plaisirs⟩ vrais ; mais, à cause de notre affection pour toute la science, nous avons laissé toutes ses espèces rentrer en bloc, avant même les plaisirs. (62 d8–e1)

Mais qu'en pensent les plaisirs ? Ne vont-ils pas ressentir cette situation comme une injustice à leur égard ? Non, car ils sont devenus suffisamment raisonnables pour comprendre que cet accueil de toutes les sciences est tout à leur avantage : en effet,

> rester seul, solitaire et séparé, ce n'est pour aucun genre ni tout à fait possible ni avantageux ; mais nous [*scil.* les plaisirs] croyons que le meilleur de tous les genres, si on les compare un à un, pour cohabiter avec nous, est celui qui consiste à connaître tous les autres et chacun d'entre nous aussi parfaitement que possible. (63 b7–c3)

---

[8] Cf. Taylor (1956), p. 87.

[9] Bolotin (1985), p. 7, fait remarquer qu'il semble impossible qu'un homme possède *toutes* les sciences ; de sorte que la vie bonne décrite à la fin du *Philèbe* serait inaccessible, ce que viserait à faire comprendre cette « ridicule » conclusion (p. 10). Certes, il est clair que l'on ne peut exiger du même homme d'être à la fois musicien, médecin, architecte et pilote ; mais il ne semble pas nécessaire de tirer une telle absurdité de ce texte. L'homme qui vit la vie bonne du *Philèbe* est avant tout un *dialecticien*, c'est-à-dire un philosophe (voir *infra*) ; et si on lui conseille de prendre également connaissance des autres sciences, ce n'est certainement pas à la manière d'un professionnel, mais seulement afin de lui permettre de faire face aux situations variées auxquelles il risque d'être confronté au cours de son existence. Ce qui est important, c'est que la possession de ces autres sciences ne peut en tout cas faire *aucun tort* à celui qui maîtrise également la dialectique, du moins tant qu'elles lui sont subordonnées.

Les plaisirs ont tiré enseignement de leur propre examen ; ils ont désormais compris qu'ils avaient besoin de l'intelligence pour être ce qu'ils sont. Car en tant qu'ils reposent sur la sensation, ils ont besoin de la conscience, donc de la *phronèsis* ; en tant qu'ils sont des phénomènes, ils incluent également la *doxa*, et plus spécialement la *doxa* vraie ou droite, s'ils veulent être eux-mêmes vrais ; celle-ci implique à son tour la mémoire, condition de la récognition d'une sensation comme ceci ou cela. Mais plus que tout, ils ont besoin de la dialectique, car elle seule peut fournir le concept correct du plaisir, condition de possibilité de l'expérience de tout plaisir vrai en général. Non seulement les plaisirs n'ont rien à perdre de leur mélange avec les différentes formes d'intelligence, mais ils ont tout à y gagner, puisque c'est seulement sur fond d'intelligence qu'ils peuvent émerger et révéler leur véritable nature.

§ 3. Les plaisirs

Tournons-nous à présent vers la source des plaisirs. En nous tenant au principe de prudence énoncé plus haut, nous commencerons par n'accepter que les plaisirs vrais (62 e3–8). En réalité, comme on l'a parfois remarqué, l' « inclusion » de ces plaisirs découlait déjà pour une grande part de celle des sciences : en effet, les plaisirs purs de la connaissance sont les conséquences nécessaires de l'activité de l'intelligence, et les plaisirs esthétiques sont suscités par les œuvres des sciences productives telles que la musique et l'art de la construction, qui tous deux viennent d'être explicitement cités[10]. C'est pourquoi les sciences elles-mêmes considèrent de tels plaisirs comme leurs proches parents (cf. οἰκείας, 63 e4). Cela montre une fois de plus combien cette séparation des plaisirs et des sciences est artifi-

[10] Cf. Boussoulas (1952), p. 136, et Taylor (1956), pp. 87–88. En revanche, Cooper (1977), pp. 338–339, semble aller trop loin lorsqu'il écrit que c'est seulement parce qu'elles produisent des plaisirs esthétiques que les sciences impures sont acceptées dans le mélange, et non en vertu de leur propre valeur : nous l'avons vu, c'est bien plutôt en vertu du critère de la suffisance qu'elles sont incluses dans le mélange.

cielle, bien que tout à fait justifiée pour nous montrer la parfaite conformité des résultats de cette analyse avec ceux des précédentes.

Outre ces plaisirs vrais, devrons-nous en incorporer d'autres au mélange ? En particulier, s'il y a des plaisirs nécessaires, ne devrons-nous pas également les mélanger ? Certes, répond Protarque : comment les refuser (62 e8–10) ? Cette soudaine apparition des « plaisirs nécessaires », dont il n'avait jamais été question auparavant, semble faire difficulté. Tout d'abord, que recouvre exactement ce terme, introduit ici sans la moindre explication ? Pour répondre à cette question, on se tourne en général vers un texte du livre VIII de la *République* (558 d8–559 d3). À vrai dire, ce texte parle de *désirs* nécessaires plutôt que de *plaisirs* nécessaires, mais il est clair que les deux sont liés (cf. *République*, VIII, 558 d4–6 ; 561 a1–c5 ; IX, 571 b3–c1) : les plaisirs nécessaires sont les plaisirs qui résultent de la satisfaction des désirs nécessaires. Ceux-ci, dit Socrate, sont « ceux que nous ne pourrions pas repousser, ainsi que ceux qui, lorsqu'ils sont satisfaits, nous sont avantageux » (VIII, 558 d11–e2). Sont non nécessaires en revanche « ceux dont on pourrait se délivrer, si l'on s'y exerçait dès la jeunesse, et qui ne produisent rien de bon lorsqu'on les a en soi, certains produisant même le contraire » (559 a3–4). Comme exemples de désirs nécessaires, Socrate cite le désir de manger, qui est à la fois inévitable et utile pour tout être vivant, ainsi que le désir de plats cuisinés, pour autant que ceux-ci contribuent à la bonne forme physique ; comme exemple de désir non nécessaire et nuisible, celui qui tend vers une cuisine de luxe, détachée de tels desseins (559 a8–c2). Ces exemples montrent que la nécessité dont il est question ici est une nécessité liée à notre condition d'êtres en devenir : c'est seulement parce que nous sommes pris dans le flux incessant de la génération et de la destruction que nous sommes obligés d'y céder afin de survivre—et, autant que possible, de nous maintenir dans une bonne condition générale (cf. *Timée*, 70 e4–5). C'est pour cette raison que les désirs qui les suscitent sont dits χρηματιστικαί (*République*, VIII, 558 d5) : ils sont *utiles* pour autre chose (χρησίμους πρὸς τὰ ἔργα, 559 c4). Les plaisirs nécessaires ne sont donc pas bons en eux-mêmes : la nature du nécessaire n'est-elle pas fondamentalement différente de celle du bien (VI, 493 c5–6) ? S'ils peuvent malgré tout être dits bons d'une certaine manière (cf. *Gorgias*, 499 d1 sq.),

c'est seulement eu égard à ce qu'ils rendent possible, et non en vertu de leur valeur propre. Dès lors, si on les accepte dans la vie bonne, ce n'est pas en vertu d'un choix, mais au contraire parce qu'ils sont *inévitables*[11] : le philosophe n'aurait pour sa part aucun besoin de ces plaisirs, s'il n'était contraint par la nécessité de les éprouver en satisfaisant les besoins vitaux de son organisme (cf. *République*, IX, 581 d10–e4 ; comparer *Phédon*, 64 d8–e7). On voit que le cas des plaisirs nécessaires est très différent de celui des sciences impures, dont l'introduction était déclarée nécessaire (ἀναγκαῖον, *Philèbe*, 62 b8, c3) pour satisfaire au critère de la suffisance, et donc parce que la vie bonne devait être universellement digne de choix : ici, en revanche, la nécessité a valeur de contrainte, de sorte que l'inclusion des plaisirs nécessaires est tout simplement un fait irréductible dont nous ne sommes pas maîtres—ce qui explique que le dialogue n'y ait fait aucune allusion auparavant.

Cependant, cet état de fait ne signifie pas que nous devons nous laisser submerger par la nécessité sans tenter de la juguler. Au contraire, il convient de réduire la puissance de ces plaisirs au strict minimum, pour ne plus conserver que ce qui en eux est réellement nécessaire. Car s'il est vrai que nous sommes pris dans le flux incessant de la génération et de la destruction, n'avons-nous pas vu lorsque nous étudiions la troisième espèce de plaisirs faux qu'en deçà d'un certain seuil, ces processus pouvaient demeurer insensibles ? Dès lors, nous devons chercher à nous maintenir sous cette limite, ou du moins aussi près d'elle que possible, afin d'éviter de sombrer dans une indétermination qui fausserait toute notre perspective. Ce travail, qui est celui de la modération (cf. σωφρονεῖν, 63 e5), consistera par exemple à manger de manière régulière et en quantité raisonnable pour éviter d'être tiraillés par la faim, désir qui, certes, procure de grands plaisirs lorsqu'il est comblé, mais est en même temps une grande douleur, et nous empêche de nous concentrer sur des sujets plus nobles. Une telle attitude est déjà une manière de *déterminer* ces plaisirs nécessaires au moyen de l'intelligence, et par là même de les rendre aussi vrais que possible. C'est d'ailleurs explicitement ce que dit Socrate dans la *République* : lorsque les

[11] Comme y insistent Taylor (1956), p. 88 ; Crombie (1962), p. 264 ; Van Riel (2000b), p. 132.

désirs des deux parties inférieures de l'âme suivent la conduite dictée par la partie supérieure, elles reçoivent les plaisirs les plus vrais, autant du moins que cela leur est possible (IX, 586 d4–587 a2). Il en va de même pour les peines, auxquelles l'homme véritablement bon imposera également quelque mesure (cf. X, 603 e8: μετριάσει… πως πρὸς λύπην). Même face à la nécessité apparemment irréductible, l'intelligence ne doit pas abdiquer ses droits, mais s'appliquer tout au moins à *réduire* l'indétermination qu'elle ne peut totalement supprimer. C'est seulement à cette condition qu'elle peut accepter le voisinage de ce qui autrement lui serait contraire.

En effet, lorsqu'on les interroge pour savoir si elles accepteraient de cohabiter avec les plaisirs, les sciences se montrent beaucoup plus circonspectes que les plaisirs: «quels plaisirs?», demandent-elles immédiatement (63 c6–8). C'est qu'elles n'ont nul besoin quant à elles des plaisirs pour être ce qu'elles sont. Au contraire, de nombreux plaisirs s'opposent purement et simplement à leur maintien et à leur exercice, voire à leur naissance (comparer *Phédon*, 65 c5–10; *Timée*, 86 b4–c3; ainsi que la deuxième espèce de plaisirs faux décrite plus haut). C'est le cas en particulier des plaisirs les plus grands et les plus intenses, c'est-à-dire les plus illimités, ceux qui n'ont pas subi l'action salvatrice de l'intelligence, et qui pour cette raison sont ici qualifiés de fous (μανικαί, 63 d6) et dits résulter de l'absence d'intelligence (ἀφροσύνη, 63 e7). L'intelligence ne peut accepter de cohabiter avec de tels plaisirs, puisque cela aboutirait à sa propre destruction et par là même à la négation du mélange comme mélange. Elle accepte en revanche à bras ouverts les plaisirs vrais et purs, ainsi que ceux qui accompagnent la santé et la modération—à savoir les plaisirs nécessaires sous la condition qui vient d'être décrite[12]; et elle ajoute ceux qui résultent de la vertu

[12] Contrairement à ce qu'écrit Frede (1993), p. 78, n. 1, et (1997), p. 346, il n'est nullement nécessaire de supposer que Platon, pour être cohérent avec son modèle général, doive ici penser aux plaisirs qui accompagnent la *poursuite* de la santé plutôt que sa possession, avec pour conséquence que le malade qui recouvre la santé serait plus heureux que le bien portant—ce que même Platon considère bien entendu comme absurde (cf. *Gorgias*, 478 c3–7). En effet, si l'on se fonde sur l'idée du flux continu telle qu'elle est exposée dans le *Banquet* (207 d2–e1), on comprend que le simple *maintien* de la santé suppose un processus de restauration permanent.

tout entière (63 d1–64 a3)[13]. À nouveau, la soudaine mention de cette troisième espèce de plaisirs acceptables dans la vie mixte peut paraître surprenante : pourquoi Socrate n'en a-t-il pas parlé plus tôt ? Il a bien mentionné au tout début du dialogue le plaisir qu'éprouve celui qui est modéré par le fait même d'être modéré (12 d1–2), mais il n'en a plus jamais été question par la suite. R. Hackforth a proposé d'interpréter ce silence comme l'indice des limites du modèle explicatif du plaisir choisi par Platon, dans la mesure où ce modèle pourrait difficilement rendre compte de tels plaisirs « moraux »[14]. C'est toutefois oublier que la vertu est connaissance selon Platon, et plus exactement connaissance du bien ; or cette connaissance, comme toutes les connaissances, ne se réduit pas à la simple possession d'une doctrine acquise une fois pour toutes, mais est dialectique : car qu'est-ce que la connaissance du bien sinon le cheminement du *Philèbe* lui-même ? Le plaisir résultant de la vertu est donc une simple variété du plaisir de connaissance, et par conséquent une sous-espèce de plaisirs vrais. C'est pourquoi il en est si peu question dans le dialogue. En revanche, si on voulait à tout prix maintenir une distinction entre plaisirs moraux et plaisirs vrais, d'une part on serait obligé de supposer que les plaisirs moraux sont faux et mélangés de peines, et d'autre part on devrait encore expliquer l'absence de ces plaisirs dans la hiérarchie des biens qui clôt le dialogue, où seuls les plaisirs purs et vrais sont cités.

En définitive, ne sont acceptés dans le mélange que les plaisirs qui ont subi l'action déterminante de l'intelligence—que cette action soit ce qui rend possible ou suscite le plaisir (plaisirs purs et vrais, y compris les plaisirs moraux) ou s'applique à un plaisir indépendant et inévitable pour le rendre aussi inoffensif que possible (plaisirs nécessaires). Nous rejoignons ainsi les résultats obtenus lors de la seconde partie du dialogue, à savoir que si certains plaisirs peuvent être bons, ils ne le doivent pas à leur

[13] D'après Waterfield (1982), pp. 20–21, ces derniers plaisirs seraient en réalité identiques aux plaisirs nécessaires dont ils préciseraient les conditions sous lesquelles ils peuvent être acceptés (voir également Migliori (1993), p. 304). Cette interprétation est également possible, mais il nous semble que dans ce cas, Socrate ne dirait pas que de tels plaisirs *résultent* de la vertu, mais plutôt qu'ils peuvent être acceptés *à condition* d'être limités par un comportement vertueux.

[14] Hackforth (1972), pp. 128–129.

qualité de plaisirs, mais à l'intelligence qui les limite. Cependant, cela ne contredit-il pas le principe même qui est censé présider à la recherche actuelle, selon lequel le bon mélange est celui qui ne corrompt pas ses composants ? Non, car l'action de l'intelligence sur le plaisir, loin de corrompre celui-ci, peut seule le révéler dans sa véritable nature, tandis que livré à lui-même, le plaisir aboutit à sa propre négation, se mêlant à son contraire jusqu'à en devenir indistinct. La sélection des plaisirs ainsi opérée n'est donc pas seulement à l'avantage de l'intelligence, mais également à l'avantage du plaisir.

§4. La vérité

Le mélange est-il terminé ? D'après Socrate, il est nécessaire d'ajouter un composant supplémentaire : en effet, « ce à quoi nous ne mélangerions pas la vérité, cela ne pourrait jamais vraiment advenir, ni, une fois advenu, être (οὐκ ἄν ποτε τοῦτο ἀληθῶς γίγνοιτο οὐδ' ἂν γενόμενον εἴη)[15] » (64 b2–3). Cette formulation renoue explicitement avec la division quadripartite, et nous rappelle que la vie mixte est un membre du troisième genre, un être advenu (γεγενημένη οὐσία)[16] : c'est une entité stable, qui participe à l'intelligible et est vraie en ce sens. De fait, nous l'avons vu, elle consiste en un mélange de plaisir et d'intelligence au sein duquel cette dernière assume le rôle de cause pour déterminer et limiter le premier autant que possible. Partant de la simple idée du mélange de plaisir et d'intelligence, nous avons rejoint celle du mélange d'*apeiron* et de *peras*. La correspondance entre les deux conceptions du bien que rien ne semblait *a priori* unir a désormais été définitivement établie.

Mais que peut bien signifier cet ajout de la vérité ? Celle-ci n'était-elle pas déjà présente, dès lors que les plaisirs vrais et

[15] Nous sommes d'accord avec Benitez (1989), p. 102, pour ne rapporter l'adverbe ἀληθῶς qu'au premier optatif et non au second, et dès lors pour ne pas voir dans ce passage l'attribution de « l'être véritable » à un être sensible. En effet, c'est seulement en tant que condition du devenir que la vérité est dite devoir être introduite dans le mélange (cf. 64 a7–8) ; car c'est seulement alors que ce devenir devient un véritable devenir, c'est-à-dire un devenir qui produit un être. Il n'en reste pas moins que l'être ainsi produit est vrai en tant qu'être, même s'il ne possède pas l' « être véritable » ni la « vérité réelle » des Idées.

[16] Boussoulas (1952), pp. 150–152, a bien insisté sur ce point.

les sciences étaient entrés dans le mélange ? Plusieurs interprétations ont été proposées pour expliquer cette étrange proposition. D'après certains, elle signifierait qu'un véritable mélange ne peut se contenter de la vérité de ses composants, mais doit encore posséder une vérité qui lui soit propre[17]. D'autres y voient une référence à la vérité entendue désormais au sens de « réalité objective », en y repérant parfois l'expression humoristique d'un doute dans le chef de Platon sur la possibilité de réaliser effectivement la vie bonne à laquelle la recherche a abouti[18]. Aussi subtiles soient-elles, ces interprétations ne nous semblent pas nécessaires. En effet, il n'y a pas plus de raison de considérer cette « adjonction » de la vérité comme l'ajout d'un nouveau composant qu'il n'y en avait de considérer celle des plaisirs purs comme indépendante de celle des sciences qui les suscitent. Si les sciences et les plaisirs incorporés dans le mélange dépendent intrinsèquement les uns des autres, la métaphore du mélange de substances séparées peut seulement signifier l'analyse des divers *aspects* de ce mélange. Il en va de même ici : l' « ajout » de la vérité doit sans doute être compris comme la mise en évidence d'un aspect essentiel du mélange que nous avons obtenu[19].

Pourquoi pointer cet aspect à ce stade de la discussion ? Peut-être pour manifester que la vérité est ce qui se trouve au point de jonction entre les sciences et les plaisirs choisis, l'élément commun en eux qui assure leur liaison en un tout harmonieux. C'est parce qu'ils sont vrais que les plaisirs retenus peuvent s'harmoniser avec les sciences, car celles-ci, en tant qu'activités de détermination, sont sources de vérité. On rétorquera sans doute que cela ne pourrait valoir que si seuls les plaisirs vrais et les sciences vraies avaient été accueillies, mais que tel n'est précisément pas le cas, puisque le mélange compte également des sciences impures, voire fausses, ainsi que des plaisirs nécessaires qui ont été explicitement distingués des plaisirs vrais. Pour ce qui est de ces derniers, nous avons vu néanmoins que leur admission ne résultait pas d'un choix, mais d'une contrainte, et que par ailleurs, ils ne pénétraient dans le mélange qu'à condition d'être

[17] Cf. Bury (1897), p. 208 ; Friedländer (1969), p. 347 ; Dixsaut (2003), p. 256.

[18] Cf. Rodier (1900), p. 131 ; Hackforth (1972), pp. 132–133.

[19] Comme l'a bien vu Boussoulas (1952), p. 149, n. 1.

limités par l'intelligence, et dès lors d'être rendus aussi vrais que possible. S'il subsiste encore une part de fausseté en eux, au sens où il est sans doute impossible d'évacuer absolument toute trace de peine de la vie humaine, celle-ci est toutefois réduite au minimum, et de toute façon ce n'est pas elle qui contribue à la bonté de cette vie. Quant aux sciences dites « fausses », il convient de se souvenir que leur imprécision ne leur est pas imputable, mais découle de l'instabilité de ce à quoi elles s'appliquent, à savoir le monde en devenir. Or que nous le voulions ou non, nous vivons bel et bien dans un tel monde. Dans ces conditions, il faut noter que la possession des sciences « fausses », loin de nous éloigner de la vérité, nous en rapproche. Car le peu de vérité qu'il y a en elles est tout ce qu'il peut y avoir, et sans elles, nous serions réduits à des conjectures qui ne pourraient s'appuyer sur aucun critère à l'égard de la réalité sans cesse changeante qui nous entoure, de sorte que nous vivrions dans un état de fausseté complète. Les moyens fournis par les sciences impures pour nous repérer dans le monde où nous vivons, aussi précaires soient-ils, ne doivent pas être méprisés, car ils nous permettent d'insuffler *autant de vérité que possible* dans une réalité qui y semble rebelle par nature et d'étendre les bienfaits de la dialectique jusque dans le sensible. Or celui qui aime réellement la vérité et désire tout faire en vue d'elle (58 d5) doit également vouloir son rayonnement universel : il ne peut se cantonner dans le « ciel des Idées », mais doit également retourner dans la caverne pour l'organiser à son image.

Aussi paradoxal que cela puisse paraître de prime abord, l'inclusion des sciences « fausses » dans la vie mixte se fait tout autant au bénéfice de la vérité que l'exclusion des plaisirs faux. Le mélange est donc bien un mélange *pour la vérité* ; et s'il demeure en lui une part de fausseté, celle-ci n'est nullement intentionnelle : elle résulte seulement de l'indétermination liée à notre condition d'êtres en devenir, elle en est le reliquat irréductible qui subsiste après que l'intelligence est allée jusqu'à l'extrême limite de ses possibilités.

§5. La vie bonne

Le mélange a ainsi réalisé pour nous « un certain ordre incorporel qui commande harmonieusement un corps animé » (κόσμος τις ἀσώματος ἄρξων καλῶς ἐμψύχου σώματος, 64 b7)[20]. Cet ordre n'est autre que l'état ou la disposition de l'âme capable de procurer à tous les hommes la vie heureuse que nous cherchons depuis le début du dialogue (cf. 11 d4–6, comparer 64 c7 : διάθεσις), c'est-à-dire le bien entendu au sens de vie bonne. Il s'agit d'une *structure* qui doit régler tous les mouvements de notre vie, en organiser le déroulement, afin de la rendre harmonieuse et bonne[21]. L'ordre ayant été introduit dans l'âme par l'intelligence, il peut à présent être transmis au corps lui-même ; le modèle cosmique d'une mise en ordre immanente du monde par le biais de son âme intelligente a désormais trouvé un corrélat dans la vie humaine. Quant au détail de cette structure, il sera examiné plus en profondeur par la suite.

Quel est le statut de cette vie mélangée ? Représente-t-elle l'idéal suprême de ce qui est accessible dans cette vie, ou plutôt une sorte de compromis qui se contenterait de décrire le « bien humain » en général sans prétendre s'élever au niveau de la vie philosophique ? C'est souvent la seconde interprétation qui a été adoptée par les commentateurs. D. Frede a notamment écrit que la vie à laquelle aboutissait la discussion du *Philèbe* représentait un compromis par rapport aux tendances beaucoup plus extrêmes des dialogues précédents, en ce qu'elle était conçue de manière à pouvoir être acceptée par tout être humain—à condition toutefois qu'il ne soit pas adepte d'un mode de vie excessivement « philébien »—, et non seulement par le philosophe[22].

[20] Sur cette expression, cf. Schuhl (1963). Contrairement à ce qu'écrit Robin (1931), p. 358, et (1997), p. 121, il n'y a aucune raison d'y voir une référence au « monde intelligible ».

[21] En ce sens, il n'est pas inutile de noter, avec Harte (1999), p. 386, que διάθεσις vient du verbe διατίθημι qui signifie « placer dans un certain ordre », c'est-à-dire « disposer » au sens étymologique du terme.

[22] Cf. Frede (1993), p. lxii, et (1997), pp. 350–351 (sa position nous semble plus nuancée dans Frede (1999), pp. 346–354). De même, Joly (1956), p. 92, considère que le *Philèbe* décrit « l'idéal de vie pour le commun des mortels ». Signalons que Gomperz (1909), p. 625, décelait au contraire dans la vie bonne du *Philèbe* une tendance à l'ascétisme qui n'aurait trouvé d'équivalent que dans le *Phédon*.

Une telle interprétation nous semble difficilement défendable. Car n'oublions pas que la vie mixte inclut comme composant essentiel la dialectique ; or qui d'autre que le philosophe peut maîtriser une telle science—et, qui plus est, lui accorder la prééminence sur toutes les autres ? La vie mixte ne peut être que la vie du philosophe. Certes, elle est acceptable par tout être humain, mais à condition qu'il comprenne le *Philèbe*, ce qui suppose qu'il devienne philosophe. Que cette vie soit mélangée de plaisir ne représente nullement un compromis, car elle ne comporte que les plaisirs qui résultent naturellement de l'exercice de l'intelligence, ou du moins, pour ce qui est des plaisirs nécessaires, qui ont été limités par elle autant que possible. C'est bien une vie où l'intelligence est toute puissante qui a été mise au jour.

Dans ces conditions, on voit que la vie mélangée obtenue à la fin du *Philèbe*, aussi mélangée soit-elle, est en définitive identique à la vie d'intelligence bien comprise : choisir cette vie mélangée ou choisir la vie d'intelligence, c'est du pareil au même, car les plaisirs qu'inclut la première sont des conséquences nécessaires soit de l'activité de l'intelligence elle-même, soit du fait qu'elle s'accomplit dans une âme qui anime un corps, et dès lors appartiennent *de facto* à la vie d'intelligence telle qu'elle peut être effectivement *vécue*[23]. Certes, la présence de ces plaisirs n'est pas négligeable, et rend cette vie d'autant plus agréable ; cependant, ce ne sont pas ces plaisirs qui sont primitivement la cause de sa désirabilité, mais l'intelligence en elle-même et pour elle-même, comme la suite va encore le confirmer. C'est cette identité *de fait* entre la vie mélangée—du moins la vie bien mélangée, mais nous avons vu qu'elle seule était un véritable mélange—et la vie d'intelligence telle qu'elle se manifeste nécessairement lorsqu'elle est effectivement vécue que veulent suggérer les références à la « vie divine » qui parcourent le dialogue. Cette vie divine est peut-être celle des dieux, mais elle est aussi celle des philosophes, amoureux de la vérité plutôt que du plaisir.

La vie mélangée n'est pas un compromis : elle est l'idéal suprême de ce qui nous est accessible durant cette vie (cf. 61 a1–2 : τὸ

[23] Sur ce point, nous rejoignons par un tout autre chemin les conclusions de Migliori (1993), pp. 402–403 et 413–414.

παντάπασιν ἀγαθόν). C'est d'ailleurs à cette seule condition que nous pouvons la considérer comme la demeure du bien, et nous appuyer sur elle pour remonter à l'Idée du bien elle-même.

CHAPITRE XVI

PASSAGE À L'IDÉE DU BIEN

§ 1. La demeure du bien

Nous voici donc arrivés dans le vestibule du bien, ou plus exactement de sa demeure (64 c1–2). Cette demeure, c'est la vie bonne qui vient d'être constituée (cf. 61 a9–b10), dans laquelle nous allons à présent devoir pénétrer complètement pour y chercher son occupant, à savoir le bien lui-même. Cela suppose que nous considérions désormais la vie bonne non plus comme égale au bien, mais seulement comme portant son *empreinte* (τύπος, 61 a4)—autrement dit, comme participant à l'Idée du bien ; et c'est en examinant cette vie bonne de l'intérieur que nous pourrons y repérer cette empreinte, et, par l'intermédiaire de celle-ci, remonter jusqu'à l'Idée du bien qui l'y a apposée (cf. 63 e8–64 a3)[1]. Cette démarche est tout à fait fondamentale, car elle montre que le contenu même de l'Idée du bien, loin d'être présupposé dès le début, est dégagé à partir d'un examen de la vie bonne[2]. Il est important de conserver cette procédure en mémoire, afin d'éviter d'accuser injustement Platon d'avoir subordonné la morale à des considérations d'ordre mathématique ou cosmologique[3], ou encore d'avoir creusé un gouffre

---

[1] Comparer l'interprétation de Jamblique telle que la reconstruit Van Riel (1999b).

[2] Contrairement à ce qu'écrit Poste (1860), p. 121, selon qui les caractères du « bien humain » seraient ici déduits des attributs du bien « idéal » ou « divin ».

[3] Cf. Aristote, *Éthique à Eudème*, I, 8, 1218 a15–21 : « On doit en outre inverser la méthode de ceux qui actuellement s'attachent à montrer le bien lui-même, car actuellement ils prennent comme points de départ des êtres dont on n'admet pas communément qu'ils possèdent le bien pour montrer que des biens communément admis sont bons : à partir des nombres, que la justice et la santé sont bonnes, car elles représentent des structures d'ordre et des nombres, leur idée étant que le bien appartient aux nombres et aux unités, puisque l'Un est le bien lui-même » (trad. Décarie (1878)). Étant donné l'insistance d'Aristote sur le fait qu'il se réfère à ce qui se produit *actuellement*, il est peu probable que cette critique vise Platon, si du moins on considère l'*Éthique à Eudème* comme

infranchissable entre la vie bonne et l'Idée du bien en réduisant cette dernière à des caractéristiques purement formelles. C'est précisément le contraire qui se produit : c'est en tant que *résultat* d'une démarche qui prend appui sur la vie bonne que ces caractéristiques sont dégagées. Certes, une fois dégagées, elles pourront être considérées *en elles-mêmes*, indépendamment de la vie bonne : c'est seulement de cette manière que l'on pensera l'Idée du bien en tant que telle. Bien plus, ces caractéristiques pourront ensuite être repérées dans tout ce qui est bon en général, c'est-à-dire dans tout ce qui participe à l'Idée du bien ; c'est pourquoi le bien que nous cherchons à présent est dit être le bien non seulement en l'homme, mais également dans le tout (64 a1–2, c9). Il n'en reste pas moins que c'est par la considération de la vie bonne qu'elles sont dégagées et non l'inverse, ce qui confère à celle-ci une priorité méthodologique incontestable.

Ce processus par lequel nous allons remonter de la vie bonne à l'Idée du bien dont elle participe peut être nommé « abstraction », à condition de bien voir qu'il ne s'agit pas ici d'abstraire un universel d'un ensemble de cas particuliers, mais de dégager un caractère d'une chose particulière en l'isolant de tout ce qui en elle n'est pas ce caractère. Cependant, une telle démarche n'est légitime que si l'on présuppose que le *contenu* du bien est qualitativement identique dans son Idée et dans ce qui en participe ; en d'autres termes, qu'il n'y a aucune différence qualitative entre ce qu'est le bien *en soi* et ce qu'il est *en un autre*. Or la notion même de participation du sensible à l'intelligible n'implique-t-elle pas au contraire une différence irréductible entre l'Idée et son participant ? Le participant n'est-il pas par nature contraint de ne manifester que très imparfaitement les caractéristiques de son modèle ? Dès lors, ne doit-on pas craindre que la vie bonne, loin d'exhiber le bien dans toute sa splendeur, n'en présente qu'un reflet affadi ? Et si tel est le cas, comment pourrait-on encore espérer découvrir le contenu de l'Idée du bien en se fondant sur elle ? De telles objections reposent toutefois sur une vision de la participation dont le caractère erroné nous paraît aujourd'hui établi. En effet, on a montré que la distinction entre l'Idée et son participant sensible n'était pas à chercher dans le fait que le second serait

---

un ouvrage relativement tardif. Quoi qu'il en soit, le *Philèbe* montre en tout cas que cette critique n'atteint pas Platon.

condamné à ne pouvoir offrir qu'une *approximation* de la première, mais plutôt dans le fait qu'à la différence de l'Idée qui n'est que ce qu'elle est, ce qui en participe peut recevoir d'autres prédicats, y compris des prédicats contraires, sans que cela implique que le prédicat correspondant à cette Idée dans le participant n'y soit présent que de manière approximative[4]. Par exemple, la grandeur en soi n'est que grande, tandis qu'une chose grande sous un certain rapport peut également être considérée comme

[4] L'interprétation de la participation en termes d'approximation a été mise en question par Gosling (1965); mais c'est surtout Nehamas (1975) qui a développé l'interprétation alternative ici résumée, qui a également été adoptée par Pritchard (1995), pp. 127–149. Selon Nehamas, une telle conception de la participation impliquerait que seuls les prédicats incomplets, c'est-à-dire les prédicats attributifs ou relationnels (du type «est beau» ou «est grand», qui n'ont de sens que lorsque le sujet auquel ces prédicats sont attribués est considéré en relation avec d'autres objets), par opposition aux prédicats complets (du type «est un homme» ou «est un doigt», qui désignent ce que sont ces objets en eux-mêmes, indépendamment de toute relation à autre chose), correspondraient à des Idées (cf. p. 178). Cependant, cette conséquence ne devient nécessaire que si l'on restreint la raison de la capacité du participant à endosser des prédicats contraires à sa mise en relation avec des objets différents; mais il est parfaitement possible d'attribuer cette capacité à d'autres causes également, notamment au devenir (un homme sensible est certes un homme maintenant, mais il ne le sera pas toujours, puisqu'il mourra; en ce sens, il se distingue de l'Idée d'homme, qui quant à elle n'est jamais que ce qu'elle est). Sur ce point, nous sommes d'accord avec Pritchard, qui distingue quatre conditions sous lesquelles un particulier sensible peut revêtir des prédicats contraires, selon qu'il est envisagé (1) sous différents aspects (ou dans différentes parties), (2) à différents moments, (3) dans différentes relations et (4) en différents lieux (en ce sens qu'il est différent pour des observateurs différents) (p. 133). Rappelons également que dans le *Timée*, *toutes* les déterminations des objets sensibles, y compris celles qu'Aristote rapporterait à la catégorie de l'*ousia*, sont considérées en dernière instance comme des prédicats provisoires de la χώρα (cf. 49 a6–50 c6). Contre l'interprétation de l'imperfection du sensible en termes d'approximation de l'intelligible, voir également Patterson (1985), pp. 83–115 et 165–169, qui objecte néanmoins à l'interprétation de Nehamas que la co-présence des contraires ne fournit pas un critère suffisant pour distinguer le sensible de l'intelligible. Tout en lui accordant ce point, nous répondrons que cette co-présence est toutefois la seule différence touchant au *contenu*, toutes les autres différences entre l'Idée et son participant sensible concernant leur *forme*—à savoir que la première est éternelle, hors du temps et de l'espace, tandis que le second est un être spatio-temporel. Mais cela ne change rien au fait que le prédicat correspondant à l'Idée dans le participant doit avoir le même contenu que cette Idée, et c'est tout ce qui nous intéresse ici. Insistons par ailleurs sur le fait que la conception de la participation ici défendue est loin d'être nouvelle, puisqu'elle se rapproche de celle des néoplatoniciens tardifs, qui faisait intervenir le «participé» entre l' «imparticipable» et le «participant» (voir notamment Proclus, *Eléments de théologie*, Prop. 23–24).

petite sous un autre rapport ; mais précisément, dans le *Phédon* (102 d5–103 a3), Socrate insiste sur le fait que non seulement la grandeur en soi, mais également la grandeur qui est dans la chose grande (à la différence de la chose grande elle-même) ne peut jamais recevoir le prédicat contraire. Le critère permettant de distinguer le contenu de l'Idée elle-même et celui de son participant ne vaut donc plus pour le distinguer de celui du prédicat qui lui correspond dans ce participant, ce qui implique que ces contenus sont identiques—du moins *qualitativement* identiques, cette identité qualitative étant la seule requise ici. Si le sensible est toujours imparfaitement déterminé, ce n'est pas parce que les déterminations qu'il possède seraient elles-mêmes imparfaites, mais parce qu'en lui, elles coexistent nécessairement avec d'autres déterminations, y compris des déterminations contraires. Aucune chose grande n'est parfaitement grande, parce qu'elle est également petite sous d'autres rapports ; mais la grandeur de cette chose grande, lorsqu'on l'isole de tous les autres caractères de cette chose, est tout aussi grande que la grandeur en soi. Il en va de même pour la vie bonne : certes, en tant que vie, celle-ci ne peut être parfaitement bonne—nous avons d'ailleurs vu qu'elle incluait certains plaisirs non en vertu de leur bonté, mais en raison de leur caractère inévitable ; mais il n'en reste pas moins que sa bonté, c'est-à-dire la marque du bien en elle, est, quant à elle, parfaitement bonne et a qualitativement le même contenu que l'Idée du bien. Dès lors, en isolant au sein de cette vie les caractéristiques qui la rendent bonne et en les séparant de tout le reste, ce ne sera pas d'une simple approximation de l'Idée du bien que nous serons en présence, mais de cette Idée elle-même.

Cependant, en s'appuyant sur le participant pour remonter à l'Idée à laquelle il participe, ce procédé n'implique-t-il pas une projection dans l'empirique ? Non, car le participant sur lequel il se fonde n'est pas un simple produit de l'expérience : il s'agit de la vie bonne en tant qu'elle a été *construite* par tout le dialogue. Certes, la vie ainsi construite est une vie « sensible », en ce sens qu'elle tient compte de toutes les conditions lui permettant de s'accomplir dans le monde du devenir ; cependant, elle n'a pas été constituée de manière sensible, mais par le *logos*, et c'est encore par le *logos* que nous allons l'examiner. Bref, il s'agit de ce que l'on pourrait nommer un « idéal sensible », dans la mesure où, comme nous avons tenté de le montrer dans le chapitre précédent, elle

représente la *meilleure* vie *possible* dans le monde du devenir, celle dans laquelle le bien se manifeste le plus clairement (cf. φανερώτερον, 61 b9). En ce sens, on peut comparer la démarche du *Philèbe* à celle de la *République*, où il s'agit de commencer par construire la cité parfaite afin de pouvoir identifier l'empreinte de la justice en elle (voir surtout II, 368 c7–369 a4 ; IV, 427 c6–d7 et 434 d6–e2, ainsi que 443 c1, où l'on trouve l'expression τύπον τινά), sinon que la démarche du *Philèbe* est dialectique de part en part, ce qui n'était pas le cas de celle de la *République*.

Si cette démarche est dialectique, c'est au sens où elle repose tout entière sur la division des plaisirs et des sciences qui seule nous a permis de constituer la vie mixte. Bien plus, nous verrons que les caractères qui constituent le *logos* de l'Idée du bien seront dégagés à partir de considérations purement dialectiques, à savoir la reconnaissance des caractères qui constituent la différence dialectique entre plaisirs bons et plaisirs mauvais. On peut néanmoins se demander s'il n'aurait pas été plus simple, voire plus efficace, d'appliquer directement la méthode de division relativement à l'Idée du bien elle-même afin d'en détailler le contenu. Pourquoi avoir emprunté ce chemin détourné ? La réponse à cette question nous semble résider dans le statut de la méthode de division dans son usage définitionnel. En effet, comme nous l'avons déjà observé, cette méthode n'est en aucun cas une méthode démonstrative : lorsqu'elle vise à définir un objet quelconque, elle se contente d'*expliciter* les conceptions que se font les interlocuteurs de l'objet en question, rendant ainsi possible un examen approfondi de ces conceptions[5]. Cela ne pose aucun problème lorsque ce qu'on examine est le sophiste ou le politique, car l'essentiel consiste alors dans la pratique de la dialectique elle-même plutôt que dans ses résultats ; mais cela ne peut en revanche nous satisfaire dans le cas du bien, puisque la définition de celui-ci est précisément ce qui va nous permettre de fonder cette supériorité de la pratique de la dialectique sur tout le reste. C'est pourquoi nous avons dû avoir recours à cet autre procédé, consistant à construire la vie bonne comme participant au bien afin de pouvoir, par l'examen de celle-ci, remonter jusqu'à l'Idée du bien elle-même.

---

[5] Nous avons insisté sur ce point dans Delcomminette (2000), Première partie.

Mais pourquoi avoir choisi de partir de la vie bonne à titre de participant au bien ? Toute autre chose bonne n'aurait-elle pas pu nous servir de point d'appui ? Non, car dans tous les autres cas, nous aurions été incapables d'échapper au cercle consistant à devoir présupposer connue l'Idée du bien afin de pouvoir reconnaître que la chose en question y participe. Le cas de la vie bonne est unique en ce qu'il nous offrait quant à lui la possibilité de mettre celle-ci au jour dans toute sa bonté par un autre moyen, à savoir le fait qu'elle représente l'état vers lequel tendent tous les êtres vivants. Il suffisait dès lors de donner un contenu à cet état au moyen des critères de la complétude, de la suffisance et du fait d'être universellement digne de choix pour nous mettre en présence d'une chose bonne qui, en tant que bonne, devait nécessairement participer à l'Idée du bien et nous permettrait dès lors de remonter jusqu'à elle, sans pour autant impliquer de cercle. La priorité méthodologique conférée à la vie bonne par le *Philèbe* n'est donc pas accidentelle : elle correspond à la seule manière d'atteindre le bien sans pétition de principe.

§ 2. La notion de cause

Examinons à présent la manière dont s'effectue précisément le passage de la vie bonne à l'Idée du bien. L'opérateur de ce passage est la notion de cause (αἴτιον, αἰτία). Socrate pose en effet la question en ces termes :

> Dans ce mélange, que considérerons-nous comme le plus honorable et le plus responsable [ou : le plus cause (μάλιστ' αἴτιον)] du fait qu'une telle disposition [*scil.* la vie bonne] est aimée (προσφιλῆ) de tous ? (64 c5–7)

La réapparition de la notion de cause à ce stade peut surprendre : n'avons-nous pas depuis longtemps assigné ce rôle à l'intelligence ? Comment expliquer que cette question resurgisse à cet endroit du dialogue, où la réponse qui lui est donnée est de plus tout à fait différente ? On pourrait sans doute être tenté de résoudre ce problème en disant que les effets dont il s'agit sont différents dans les deux cas : ce dont l'intelligence était cause, c'était la vie mixte en tant que telle, tandis que la cause dont il s'agit ici est cause du fait que la vie bonne est aimée de tous, c'est-à-dire bonne. Cependant, cette distinction ne tient pas. En effet,

nous avons vu que l'intelligence n'était pas seulement cause du mélange d'*apeiron* et de *peras*, mais aussi, par là même, cause de la bonté de ce mélange. Quant à la cause dont il est question ici, quelques lignes après le passage qui vient d'être cité, Socrate la désigne comme « la cause (αἰτίαν) de tout mélange, par laquelle quel qu'il soit il devient (γίγνεται) digne de tout ou de rien du tout » (64 d3–5). De fait, comme nous l'avons vu, seul un bon mélange est vraiment un mélange ; dès lors, la cause de la bonté du mélange est par le fait même également cause de ce mélange.

Tant l'intelligence que la cause qui va être déterminée à présent sont causes à la fois de la vie bonne et de sa bonté. C'est pourquoi on peut parler dans les deux cas de la cause du bien, le terme « bien » pouvant être entendu dans un sens comme dans l'autre. Cette identité de l'effet n'impliquerait-elle pas également celle de la cause ? C'est ce qu'ont conclu plusieurs commentateurs[6]. Cependant, une telle interprétation nous semble omettre un élément important, à savoir que si c'est bien le même effet qui résulte de chacune des deux causes, il est envisagé *dans deux perspectives différentes*. L'intelligence, rappelons-le, était envisagée dans le cadre d'une classification quadripartite qui n'avait de sens que relativement à la *production* de quelque chose. Elle pouvait dès lors être considérée comme une forme particulière de cause efficiente, que l'on désignerait plus justement par le terme de cause *productive*. C'est en ce sens qu'elle était cause de la vie bonne : elle était responsable de sa *production*. En revanche, c'est en considérant la vie bonne telle qu'elle a été produite au cours du dialogue que Socrate pose à nouveau la question de la cause à ce stade, et en la considérant non pas comme résultant d'un processus de production, mais en quelque sorte *sub specie aeternitatis*, afin de repérer ce qui *en elle* est responsable du fait que nous la disons bonne, c'est-à-dire la *caractéristique de bonté* qui s'y manifeste.

Cette distinction entre deux perspectives selon lesquelles est envisagée la notion de cause n'est pas nouvelle : on peut déjà en déceler des traces dans l'*Hippias majeur*. Dans ce dialogue en effet, après avoir proposé de définir le beau par l'utile, ou plus précisément par l'avantageux (295 c1–296 e6), Socrate précise

[6] Voir en particulier Wilamowitz-Moelendorff (1920), Vol. I, p. 640 ; Hampton (1990), p. 88 ; Natorp (1994), pp. 347–348 ; La Taille (1999b), pp. 371–372.

que l'avantageux est ce qui produit le bien (τὸ ποιοῦν ἀγαθόν) ; or ce qui produit (τὸ ποιοῦν) n'est rien d'autre que la cause (τὸ αἴτιον), de sorte qu'il faudrait en conclure que le beau est la cause du bien (296 e7–297 a1). La notion de cause relève ici de la perspective de la production et peut être rapprochée de celle qui apparaît dans le cadre de la division quadripartite. C'est ce que confirme la suite, où Socrate fait remarquer que la cause est nécessairement autre que ce dont elle est cause, c'est-à-dire que ce qui advient (τὸ γιγνόμενον) sous l'action de ce qui produit, ce qui le conduit à rejeter la définition du beau par l'avantageux, puisqu'elle aboutirait à poser une distinction entre le beau et le bien (297 a2–d9). Or un peu plus loin dans le même dialogue, on trouve une autre occurrence de la notion de cause qui relève manifestement d'une perspective très différente. Socrate vient de suggérer une nouvelle définition du beau : « le beau est l'agréable qui se présente par l'intermédiaire de l'ouïe et de la vue » (298 a6–7). La question qui se pose alors est la suivante : en vertu de quoi, de quel caractère (τι), ces plaisirs de la vue et de l'ouïe diffèrent-ils de tous les autres ? Ce ne peut être en vertu du fait d'être des plaisirs, puisque cela est par définition commun à tous les plaisirs (299 d2–7).

> Donc, n'est-ce pas (…) à cause de quelque chose d'autre (δι' ἄλλο τι) que le fait d'être des plaisirs que vous préférez ces plaisirs aux autres, observant en eux quelque chose de tel qu'ils ont un caractère différent (τι διάφορον) des autres, par la considération duquel vous affirmez qu'ils sont beaux ? Car si un plaisir qui vient de la vue est beau, ce n'est pas, j'imagine, à cause du fait qu'il vient de la vue (οὐ γάρ που διὰ τοῦτο καλή ἐστιν ἡδονὴ ἡ διὰ τῆς ὄψεως, ὅτι δι' ὄψεώς ἐστιν) ; en effet, si c'était cela qui était la cause (τὸ αἴτιον) de sa beauté, alors l'autre plaisir, celui qui vient de l'ouïe, ne pourrait jamais être beau, puisqu'il ne vient pas de la vue. (299 d8–e6)

Bien entendu, l'inverse est tout aussi vrai.

> Ils ont donc un caractère identique (τι τὸ αὐτό) qui fait (ποιεῖ) qu'ils sont beaux, le caractère commun qui est présent aussi bien à eux deux en commun qu'à chacun en particulier. (300 a9–b1)

Malgré la présence du verbe ποιεῖν, il semble clair que la cause doit ici s'entendre en un autre sens que dans le passage précédent : elle n'est plus ce qui produit, mais un caractère *présent* à la chose, qui lui appartient en propre et est responsable du fait

qu'on la qualifie de belle. La différence la plus flagrante entre ces deux types de causes tient en ceci que dans le premier cas, la cause était distinguée de manière emphatique de son effet, tandis que dans le second, elle semble d'une certaine manière s'y identifier : demander la cause de la beauté des plaisirs de la vue et de l'ouïe, c'est demander à quoi répond exactement en eux cette qualification de « beaux » que nous leur attribuons, bref en quoi consiste précisément leur beauté.

Mais c'est dans le *Phédon* que cette dichotomie entre deux types de causes s'affirme le plus explicitement. Afin de déterminer ce qu'il faut entendre par la cause au second sens, il ne sera sans doute pas inutile de nous attarder quelque peu sur la manière dont elle est introduite dans ce dialogue.

C'est suite à l'objection de Cébès que Socrate déclare nécessaire une investigation relative à la cause (αἰτία) de la génération et de la destruction (95 e10–96 a1). Dans ce qu'il est convenu d'appeler son « autobiographie intellectuelle » (96 a5 sq.), Socrate commence par raconter ses expériences malheureuses dans cette recherche, où il rencontre d'abord des causes « mécaniques » des physiologues qui lui semblent tout à fait insatisfaisantes, avant de découvrir ce qui lui apparaît enfin comme une réponse à la hauteur de ses attentes dans l'enseignement d'Anaxagore. Celui-ci affirme en effet que c'est l'intelligence qui est la cause ordonnatrice de toutes choses (νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, 97 c1–2). Cette cause plaît beaucoup à Socrate, car elle implique, pense-t-il, que toutes choses sont ordonnées et disposées par elle de la meilleure manière possible. Il s'imagine donc qu'Anaxagore va lui exposer en quoi consiste ce qui vaut le mieux pour chacune et le bien commun à toutes. La cause dont il s'agit ici est dès lors cette cause productive qui, en tant qu'elle est identique à l'intelligence, ne peut viser que le meilleur. L'intelligence cosmique serait donc une forme particulière de cause efficiente incluant comme composante essentielle une dimension de finalité[7]. Toujours est-il que l'espoir de Socrate est bien vite déçu, car le détail des explications d'Anaxagore n'est pas selon lui à la mesure des exigences de sa position initiale. C'est ce qui le conduit à abandonner, au moins provisoirement, la recherche

[7] Cf. Fine (1987), pp. 90–92.

de ce type de causes—sans pour autant la condamner, puisqu'il déclare qu'il se ferait volontiers le disciple de n'importe qui pour apprendre ce que peut être une cause de ce genre (99 c6–8)—et à se lancer dans ce qu'il nomme sa « seconde navigation » (τὸν δεύτερον πλοῦν, 99 c9–d1) à la recherche de la cause.

L'expression δεύτερος πλοῦς est très discutée[8]. Socrate veut-il dire qu'il a trouvé un autre moyen d'atteindre le même but, à savoir de découvrir que le monde est organisé selon le principe du meilleur, ou que le type de cause qu'il recherche a lui-même changé ? Et doit-on comprendre que cette seconde voie n'est qu'un « pis-aller », ou ne faut-il voir aucune nuance péjorative dans cette expression—sinon, éventuellement, de manière ironique ? Sans entrer dans les détails, nous nous contenterons de dire qu'il nous semble incontestable que cette expression indique un changement de perspective, et donc d'interrogation : on passe d'une perspective « physique » à une perspective « logique ». De fait, à condition de comprendre ce dernier terme non au sens d'une logique formelle, mais au sens large de ce qui concerne les *logoi*, c'est littéralement ce que dit Socrate, dans un passage il est vrai tout aussi discuté que le premier : s'étant lassé de l'examen des êtres (τὰ ὄντα), il s'est dit qu'il ferait mieux de procéder comme ceux qui observent une éclipse de soleil, et qui, afin de se protéger les yeux, l'examinent par l'intermédiaire de son reflet dans l'eau ; de même, de crainte que son âme ne devienne aveugle à force d'observer les choses au moyen des sens, il s'est réfugié du côté des *logoi* pour y examiner la vérité des êtres (99 d4–e6). Il s'empresse toutefois de corriger l'éventuelle erreur que sa comparaison pourrait faire surgir, en précisant qu'il n'accorderait pas du tout que cette méthode ne nous confronte qu'avec les images des êtres, tandis que l'expérience directe, sensible, nous mettrait en rapport avec leur réalité (99 e6–100 a3). Comprenons que c'est bien plutôt le contraire qu'il faut soutenir : c'est seulement lorsqu'on les examine par le biais des *logoi* qu'on a une chance de les atteindre dans leur vérité.

Que devient la notion de cause dans une telle optique ? Elle ne peut plus être une cause au sens physique du terme, mais elle doit être une cause en vertu du simple *logos*, sans considération

[8] Pour une bonne synthèse, cf. Dixsaut (1991a), pp. 139–140 et 371–373, n. 276. Nous suivons pour l'essentiel l'interprétation de M. Dixsaut sur ce point.

pour les choses sensibles—bref, une cause *logique*[9]. Par ailleurs, les exigences de Socrate relativement à la causalité sont telles—à savoir qu'entre la cause et son effet doit régner une relation nécessaire et biunivoque : à un effet donné doit nécessairement correspondre une et une seule cause, et inversement—que la seule liaison logique capable d'y répondre est en définitive l'apparente tautologie de l'identité à soi[10]. Qu'est-ce qui fait qu'une chose belle est belle ? Précisément le fait qu'elle est belle, c'est-à-dire qu'elle participe à la beauté elle-même. On en arrive donc à ces « formules cent fois ressassées » (τὰ πολυθρύλητα, 100 b5) : c'est à la beauté elle-même qu'il faut attribuer la responsabilité (αἰτία) de la beauté d'une chose belle, c'est sa participation à la beauté en soi qui explique la présence de cette caractéristique en elle. Seule la beauté est cause de la beauté : il ne faut pas chercher sa cause en dehors d'elle-même—par exemple dans la forme ou dans la couleur—, sous peine non seulement de risquer l'erreur, mais aussi et surtout de sortir du problème. Cette réponse à la question de la cause peut certes sembler « naïve », mais elle est aussi la plus sûre : de fait, en s'en tenant à ce principe, on ne risque jamais de se tromper, d'assigner à un effet une cause erronée (100 c4–e3).

On rétorquera que cette réponse s'avère, de plus, particulièrement peu instructive. En effet, à celui qui, à la question « pourquoi cette chose est-elle belle ? », répond « à cause de sa beauté (c'est-à-dire du fait qu'elle participe à la beauté) », on est immédiatement tenté de riposter : « soit ; mais qu'est-ce que la beauté ? ». Mais tel est précisément le but : *faire passer d'une interrogation physique à une interrogation dialectique*[11]. Le type de cause proposé par Socrate n'est décevant que dans une perspective phy-

[9] L'interprétation de la causalité des Idées en termes « logiques » a été proposée notamment, à des titres très divers, par Vlastos (1969) ; Shorey (1982), pp. 13–15 ; Natorp (1994), pp. 150–157 ; Sedley (1998). On peut également citer le commentaire de Dixsaut (1991a), pp. 140–143, qui, bien qu'elle parle plutôt en termes d'intelligibilité, insiste elle aussi sur la différence irréductible entre ce type de causes et les causes « physiques » sous quelque forme que ce soit.

[10] L'identité dont il s'agit ici n'est pas une identité ontologique entre la cause et l'effet, mais une identité *qualitative* entre leur *contenu*, en ce sens que le contenu de l'Idée est qualitativement identique au contenu du prédicat qui lui correspond dans ce qui en participe. Un tel type d'identité est d'ailleurs le seul qui puisse nous intéresser dans une perspective « logique » ou « dialectique ».

[11] Comparer Bolton (1998), pp. 91–111, qui parle quant à lui du passage

sique : de fait, il ne nous apprend proprement *rien* sur la manière dont une chose *devient* ceci ou cela, c'est-à-dire en vient à participer à ceci ou à cela, puisque Socrate affirme expressément que cela ne l'intéresse pas pour le moment (cf. 100 d5–7). En revanche, ce type de réponse est le principe même de la possibilité d'une interrogation *dialectique*, portant sur l'*essence* de la caractéristique envisagée. Il ne s'agit plus alors d'expliquer comment une chose *devient* ceci ou cela, mais bien plutôt de rendre compte du ceci ou du cela que cette chose devient, bref des *prédicats* qu'elle revêt successivement. Tel est à notre sens le rôle de la méthode hypothétique que Socrate décrit plus loin (101 d3–8), dont le but déclaré est de « donner le *logos* » de l'hypothèse posée en premier lieu, c'est-à-dire de ce qui a été assigné comme cause, ce qui concorde parfaitement tant avec ce qui est dit de la dialectique dans la *République* qu'avec la pratique de la méthode de rassemblement et de division dans le *Phèdre*, le *Sophiste*, le *Politique*—le cas du *Philèbe* étant quelque peu différent, comme nous l'avons vu. Bien plus, il nous semble que l'on peut reconnaître les prémices de cette conception de la causalité non seulement dans le texte de l'*Hippias majeur* cité plus haut, mais aussi dans le *Gorgias* (465 a2–5, 500 e4–505 b1), où donner le *logos* d'une chose et en énoncer la cause sont identifiés comme les conditions de toute τέχνη véritable, ainsi que dans le « raisonnement causal » (αἰτίας λογισμός) du *Ménon* (98 a3–4), critère de la différence entre science et opinion droite.

Les deux types de causes apparemment acceptés par Socrate—celui promis par Anaxagore, mais qu'il se sent incapable de découvrir, et celui de sa « seconde navigation »—relèvent donc de deux perspectives totalement différentes : une perspective que l'on peut continuer à qualifier de « physique », en ce qu'elle tente de comprendre le devenir en tant que devenir, ou plus exactement en tant que *production* ; et une perspective « logique » ou « dialectique », qui n'a affaire qu'à des *logoi*—ce qui ne l'empêche nullement, au contraire, d'atteindre la vérité des êtres, puisque celle-ci ne se dévoile précisément que dans les *logoi*. De cette différence entre perspectives découle une différence entre

---

d'une interrogation physique à une interrogation métaphysique. Voir aussi Dixsaut (1991a), p. 373, n. 276.

deux *espèces* de causes (cf. *Phédon*, 99 c7 : τῆς τοιαύτης αἰτίας ; 100 b3–4 : τῆς αἰτίας τὸ εἶδος ὃ πεπραγμάτευμαι). Que Socrate reconnaisse deux espèces de causes ne signifie nullement qu'elles ne répondent pas à une notion unitaire de la cause, définie essentiellement en fonction de la relation logique qui la lie à son effet[12] ; simplement, cette notion unitaire est appliquée dans deux perspectives différentes, et le type de candidat capable d'y répondre change en fonction de la perspective dans laquelle il est recherché : selon la première perspective, il s'agit de l'intelligence comme cas particulier de cause efficiente[13] ; selon la seconde, des Idées comme causes logiques au sens précisé plus haut. Bref, ces deux espèces de causes appartiennent bien au même genre—à savoir la notion unitaire de cause, qui définit les critères validant l'appellation de « cause »—, mais elles n'en ont pas moins des différences, qui relèvent non pas du fait qu'elles répondraient à deux notions de causes différentes, mais de la différence entre les perspectives auxquelles elles appartiennent. C'est pourquoi toute tentative de réduire la cause du second type à l'une des quatre causes aristotéliciennes, y compris la cause formelle, nous paraît erronée : en effet, les causes aristotéliciennes sont issues de l'analyse du devenir en tant que devenir, tandis que la cause de la seconde navigation suppose précisément que l'on cesse de s'intéresser au devenir en tant que tel pour le considérer en quelque sorte *sub specie aeternitatis*. Par ailleurs, il n'y a aucune raison de penser que Platon *confond* ces deux perspectives[14] : au contraire, il reconnaît à chacune sa pertinence, mais relativement à des problématiques différentes. Il n'y a pas lieu non plus de voir dans le passage de l'une à l'autre le signe d'une évolution dans la pensée de

[12] En ce sens, nous sommes d'accord avec l'analyse de Sedley (1998), pp. 114–127.

[13] Ce qui ne signifie nullement que tous les prétendants au titre de cause envisagés au cours de la première navigation sont ce qu'on nommera après Aristote des causes efficientes, ce qui est clairement faux, mais simplement qu'ils relèvent tous d'une perspective *physique* (y compris en *Phédon*, 96 e1–97 b3, où les opérations mathématiques sont décrites comme des processus physiques), et que dans cette perspective, seul ce type particulier de cause efficiente qu'est l'intelligence peut répondre aux exigences posées par la notion unitaire de cause.

[14] *Contra* Annas (1982), qui considère que c'est cette confusion que dénonce Aristote dans sa critique de Platon sur ce point.

Platon[15], puisqu'elle peuvent très bien coexister dans le même dialogue : simplement, elles répondent à des problèmes différents.

En nous fondant sur cette analyse, nous pouvons tirer les conclusions suivantes relativement à notre propos. Tout d'abord, les deux causes du bien dont il est question dans le *Philèbe* ne sont ni concurrentes ni identiques, mais relèvent de deux perspectives différentes : la perspective de la production et la perspective logique ou dialectique[16]. Il n'y a donc aucune raison de chercher à identifier les instances qui sont désignées comme causes dans chaque cas. Bien plus, une telle identification ne pourrait conduire qu'à une absurdité, car alors que dans la première perspective, la cause est nécessairement distincte de son effet, ce qui signifie dans le cas présent inférieure à lui, puisque cet effet est le bien, dans la seconde elle s'y identifie d'une certaine manière, du moins quant à son contenu : la cause du bien en ce second sens, ce sont les caractéristiques de bonté présentes à tout ce qui est bon, et qui, considérées en elles-mêmes, constituent le contenu de l'Idée du bien. C'est d'ailleurs ce qui explique les apparentes hésitations de Socrate lorsqu'il s'était agi de subsumer l'intelligence sous le genre de la cause (cf. 22 d1–8, 31 a2, a7–8) : tout dépend en effet de ce qu'on entend par le terme « cause », car si l'intelligence est bien la cause *productive* du bien, en revanche la cause du bien dans la perspective logique ne peut être que l'Idée du bien elle-même, à laquelle l'intelligence peut seulement être dite semblable ou apparentée (ὅμοιος, συγγενής : cf. 22 d8, 31 a8), comme cela sera établi plus loin (cf. 65 b7, c3, d3). C'est également pour cette raison que l'intelligence, en tant qu'elle est distincte du bien, ne pourra jamais prétendre qu'à la seconde place, tandis que la première sera occupée par l'Idée du bien sous ses différents aspects. Enfin, on comprend désormais que poser la question

---

15 Comme le suggère DeLacy (1939).

16 Comparer Frede (1997), p. 360. Poste (1860), p. 129, n. *ad* 64 c6, cherche à faire correspondre à cette différence de perspectives une différence terminologique : le premier type de cause serait indiqué par le terme αἰτία, le second par le terme αἴτιον. On peut certes repérer une tendance assez nette dans cette direction, mais il reste des exceptions : ainsi, la cause productrice est désignée par le terme αἴτιον en 26 e7 et 30 e1, tandis que la cause logique est désignée par le terme αἰτία en 64 d4.

de la cause du bien dans la seconde perspective revient en définitive à s'interroger sur *ce qu'est* le bien, bref à déterminer son *contenu*, qu'il soit considéré dans la vie bonne ou en lui-même, c'est-à-dire en tant qu'Idée. On devine dès lors l'enjeu de ce passage, puisqu'il ne s'agit de rien de moins que de découvrir le contenu de l'Idée du bien à propos duquel Socrate demeurait si mystérieux dans la *République*[17].

§ 3. L'Idée du bien

En guise de réponse à la question de savoir ce qui dans le mélange est le plus cause de la bonté d'une telle disposition, Socrate cite plusieurs caractéristiques : la mesure (τὸ μέτρον[18], ἡ μετριότης), la commensurabilité (ἡ σύμμετρος φύσις, ἡ συμμετρία), la beauté (τὸ κάλλος), la vérité (ἡ ἀλήθεια) (64 d3–65 a6). D'où viennent ces caractéristiques ? Force est de constater que leur reconnaissance comme causes de la bonté du mélange ne repose ici sur aucune argumentation. La raison en serait-elle que remontant jusqu'au bien lui-même, nous pénétrons dans la sphère de l'indémontrable, comme on a proposé de le comprendre[19] ? En réalité, l'introduction de la mesure, de la commensurabilité, de la beauté et de la vérité à ce stade du dialogue ne paraît arbitraire que si l'on oublie de relier ce passage à ce qui précède. En effet, toutes ces caractéristiques ont été introduites plus tôt dans le dialogue, comme caractéristiques des membres du troisième genre—que ce soit lors de la présentation générale des quatre genres (cf. 25 e1, 26 a7–8, b1, b6–7) ou lors de l'analyse de ces membres du troisième genre que sont les plaisirs purs (52 c1–53 c3). Or l'appartenance de la vie mixte à ce genre a été définitivement établie dans le chapitre précédent. Dans ces conditions, la vie mixte doit nécessairement revêtir elle-même ces caractéristiques. Soit,

[17] Comme l'ont bien vu Schneider (1874), pp. 16–17; Crombie (1962), p. 268; Shorey (1982), p. 55; Davidson (1990), pp. 222 sq.; Natorp (1994), p. 348. Voir en revanche Rodier (1900), pp. 129–130; Festugière (1950), p. 204, p. 231, n. 2 et pp. 263–264; Gadamer (1994a), p. 308; Migliori (1998).

[18] Contrairement à ce qu'écrit La Taille (1999b), p. 366, n. 1, il est impossible de considérer μέτρου en 64 d9 comme un adjectif se rapportant à φύσεως (adjectif qui n'est d'ailleurs par repris dans les dictionnaires), puisqu'il est accordé au masculin.

[19] Cf. Ferber (1912), p. 156.

rétorquera-t-on ; mais en quoi cela nous autoriserait-il à affirmer que ce sont précisément ces caractéristiques qui sont la *cause* de la bonté du mélange ? Pour répondre à cette question, il faut se remettre en mémoire la division du plaisir qui a été effectuée dans la seconde partie du dialogue, et se rappeler que le bien apparaissait dans cette division à titre de *différence dialectique* entre plaisirs bons (purs) et plaisirs mauvais (impurs) ; or cette différence avait précisément été identifiée aux caractéristiques de mesure, de beauté et de vérité. La réponse à la question de la cause logique de la bonté du mélange proposée ici n'a donc rien d'arbitraire : elle ne fait que tirer les conséquences de l'application rigoureuse de la dialectique qui s'est déployée dans tout le dialogue.

Il convient cependant d'être attentif à une nuance importante. En effet, cette réponse à la question de la cause ne revient nullement à attribuer la responsabilité de la bonté du mélange au *peras*, contrairement à ce que concluent de nombreux commentateurs[20]. Certes, c'est par la limitation de l'illimité qu'advient un mélange mesuré, beau et vrai, mais cela ne veut pas dire que la limite s'identifie à ces caractéristiques : elle est seulement ce par l'introduction de quoi un être ayant ces caractéristiques peut apparaître. Le *peras* diffère du *metron* ou de la *metriotès* en ce qu'il intervient dans la perspective de la *production* et n'a de sens que par rapport à elle : il se définit comme ce moment dans le processus de production qui correspond à ce qui doit être introduit dans un *apeiron* pour donner lieu à un résultat beau et bon, et ne peut être confondu ni avec ce que son introduction produit ni avec les caractéristiques de ce produit. Nous verrons d'ailleurs qu'ils peuvent également caractériser des êtres qui ne résultent pas d'un processus de production, mais sont bons de toute éternité. En revanche, le *metron* et la *metriotès* sont ici des caractéristiques du produit fini ; ils ne s'identifient pas plus au *peras* qu'au mélange lui-même, mais sont des *propriétés* du mélange qui le rendent bon. Entre la division quadripartite et le présent passage, la perspective a changé : dans le premier texte, il s'agissait de se donner les

[20] Voir par exemple Huit (1885–1886), p. 126, n. 1 ; Gadamer (1994a), pp. 313–316 ; Benitez (1989), pp. 79–80, et (1995), pp. 134–135 ; Frede (1993), p. 81, n. 2, et (1997), p. 358 ; Migliori (1998), pp. 446–449 ; La Taille (1999b), p. 376 ; Harte (2002), pp. 189–190. Notre interprétation est en revanche très proche de celle de Proclus : cf. Combès (1987), p. 233.

outils nécessaires à la production de la vie bonne ; dans le second, il s'agit d'examiner le résultat obtenu par la recherche qui constitue le corps du dialogue afin d'en reconnaître les caractéristiques qui le rendent bon. Seul ce changement de perspective permet de comprendre pourquoi la notion de cause a elle-même revêtu une signification différente à ce stade du dialogue[21].

Cependant, ces explications sont loin d'épuiser toutes les énigmes de ce passage. En effet, les quatre caractéristiques citées sont rapidement ramenées à trois, et ce, selon deux triades différentes : beauté, commensurabilité et vérité, d'une part (65 a2) ; beauté, vérité et mesure, d'autre part (65 b8). Tâchons d'éclairer la raison de ces fluctuations en examinant de plus près la manière dont ces caractéristiques sont introduites dans le texte.

Socrate commence par dire que le seul garant du fait qu'un mélange est bien un mélange, et non un pêle-mêle sans mélange, est la présence en lui de la mesure et de la nature commensurable (64 d9–e3). Ces deux premières caractéristiques sont manifestement considérées comme indissociables. Il est cependant possible de saisir une certaine distinction entre elles, grâce au jeu de la présence ou de l'absence de préfixe.

La mesure caractérise la chose mesurée *en elle-même*, considérée comme une *unité* : elle désigne *la déterminité comme telle*, c'est-à-dire le fait d'échapper à l'indétermination du plus et du moins. Être mesuré en ce sens, c'est beaucoup moins respecter un étalon extérieur qu'être pleinement déterminé en soi-même. Certes, dans le cas du sensible, cette pleine déterminité n'est accessible qu'à condition de se conformer à l'Idée qui joue le rôle de modèle, mais cela indique seulement la manière dont une chose sensible peut être rendue mesurée, non ce que signifie le prédicat « mesuré » comme tel. Cette précision est importante, car elle implique que peuvent également être considérés comme mesurés des êtres qui ne sont pas soumis quant à eux à un étalon extérieur, pour autant qu'ils soient parfaitement déterminés en eux-mêmes, c'est-à-dire qu'ils échappent à l'indétermination du

---

[21] Une autre confusion consiste à dire que ce passage ferait du bien lui-même (donc de l'Idée du bien) un membre du troisième genre (cf. Boussoulas (1952), pp. 152–156 ; McGinley (1977), p. 46). Or dire que l'Idée du bien s'identifie aux *caractéristiques* qui rendent un mélange bon, c'est-à-dire qui en font un élément du troisième genre, ne revient pas du tout à en faire un membre de ce genre, mais seulement à l'identifier à la *structure* du bon mélange.

plus et du moins. Nous verrons que tel est le cas des Idées, qui, bien qu'elles reçoivent leur caractère mesuré de l'Idée du bien, ne le reçoivent pas en étant mesuré par elle comme par un étalon. Or dans ces conditions, parler de mesure ou de juste mesure ne fait pas grande différence, puisque comme nous l'avons vu, seul ce qui est conforme à la juste mesure échappe totalement à l'indétermination du plus et du moins et peut donc être considéré comme pleinement mesuré. Cela vaut également pour les produits de la dialectique et pour les Idées, sinon que dans leur cas, le simple fait d'être mesuré en général suffit à garantir qu'ils respectent la juste mesure[22]. C'est pourquoi les termes μέτρον et μετριότης sont ici utilisés indifféremment (cf. 64 d9, e6, 65 b8, d4, d9–10) et se retrouveront tous deux au sommet de la hiérarchie finale des biens (cf. 66 a6–7).

En revanche, la commensurabilité implique toujours la *complexité* et ne se manifeste que dans le *rapport* entre plusieurs choses. Certes, la commensurabilité peut s'appliquer à différents niveaux, et désigner aussi bien la présence d'une mesure commune entre les différents composants qui constituent la vie bonne afin de leur permettre de coexister harmonieusement que la possibilité d'intégrer la vie bonne elle-même au sein d'un tout harmonieux plus vaste—le cosmos ou la cité juste, par exemple—; mais dans les deux cas, elle suppose le rapport au moins possible entre plusieurs choses. Bien entendu, une chose ne peut être commensurable avec d'autres que si elle est elle-même mesurée, et inversement nous avons vu que le caractère mesuré ne pouvait être acquis qu'au sein d'un système de relations qui détermine les rapports entre des termes non encore individualisés avant cette mise en relation; il n'empêche que c'est en la considérant sous deux perspectives différentes qu'on dira d'une chose qu'elle est mesurée ou qu'elle est commensurable[23].

Socrate déclare ensuite que par cette identification de la cause de la bonté du mélange à la mesure et à la commensurabilité, « la puissance du bien (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις) s'est réfugiée pour nous dans la nature du beau; car la mesure et la commensurabilité produisent partout, je suppose, la beauté et la vertu » (64 e5–7). Notons que Socrate ne semble pas vouloir introduire ici

[22] Cf. ci-dessus pp. 282–284.
[23] Comparer Nettleship (1901), pp. 330–331; Ficin (2000), pp. 363–365.

un nouveau terme, mais plutôt rappeler que la beauté n'est rien d'autre que la mesure et la commensurabilité—et en particulier cette dernière, si l'on considère, avec C. Badham et R.G. Bury[24], que la deuxième partie de la phrase citée comporte un chiasme, la vertu étant plutôt du côté de la mesure, la beauté du côté de la commensurabilité. C'est d'ailleurs ce que confirme la hiérarchie sur laquelle se clôt le dialogue, puisque la beauté s'y retrouve aux côtés de la commensurabilité au second rang, tandis que la mesure occupe la première place (66 a6–b4). Nous avons vu plus haut que cette définition de la beauté par la *symmetria* correspondait à la conception grecque de la beauté comme harmonie des parties au sein d'un tout organique. La beauté de la vie bonne résulte de la coexistence harmonieuse de ses parties, qui entretiennent des rapports déterminés et occupent chacune le rang qui lui convient en son sein, lui permettant également de s'intégrer harmonieusement au monde qui l'entoure, pour autant du moins que celui-ci résulte également de la détermination de l'indéterminé par une intelligence (cosmique ou politique).

Quant à la vérité, Socrate ne se préoccupe pas ici de préciser ses rapports avec les caractéristiques précédentes : il se contente de rappeler sa présence dans le mélange (64 e9–10). Nous avons vu cependant qu'elle leur était tout à fait liée[25]. Car la mesure est la condition de la vérité, tandis que l'erreur résulte de l'indétermination. Une chose n'est vraiment ce qu'elle est que lorsqu'elle est pleinement déterminée, et c'est seulement à cette condition qu'il est possible de réellement la connaître, c'est-à-dire de la saisir dans sa vérité. Or cela nécessite non seulement la mesure, mais plus encore la *commensurabilité* entendue dans son sens *externe* : en effet, encore faut-il que la chose en question *reste* ce qu'elle est lorsqu'elle est mise en rapport avec d'autres choses, dans la mesure où la connaissance consiste avant tout à savoir reconnaître les identités et les différences entre cette chose et toutes les autres. La vérité dépend tout autant de la déterminité

---

[24] Badham (1878), p. 116, n. *ad loc.* ; Bury (1897), p. 156, n. *ad loc.*

[25] Nous nous séparons ici de Harte (1999), pp. 395–396, selon qui la vérité a un statut différent des autres caractéristiques, la première se rapportant plutôt aux ingrédients de la vie bonne, les secondes à ses aspects formels. La vérité nous paraît tout autant caractériser la vie bonne dans son aspect formel, ce qui ne l'empêche pas de s'appliquer également à ses composants, comme c'est d'ailleurs également le cas de la mesure et de la beauté.

interne de ce qui est connu que de son intégration au moins possible dans un système de choses avec lesquelles il partage une mesure commune, bref de sa beauté[26].

Ces remarques semblent autoriser à considérer que la véritable triade qui se dégage de ce passage est celle de la mesure, de la beauté (identique à la commensurabilité) et de la vérité. C'est d'ailleurs cette triade qui est utilisée comme critère afin de départager le plaisir et la pensée dans la suite immédiate (65 b5–66 a3), et c'est également elle qui occupe, dans cet ordre, les trois premiers rangs de la hiérarchie finale (66 a6–b7). Ces trois termes sont inséparables, chacun impliquant nécessairement les deux autres : tout ce qui est mesuré est nécessairement beau et vrai, tout ce qui est beau est vrai et mesuré, tout ce qui est vrai est mesuré et beau. Cependant, il semble possible d'établir entre eux une certaine hiérarchie, en ce sens que de la mesure à la vérité se produit une extériorisation progressive : la mesure caractérise la chose considérée en elle-même dans son unité ; la beauté et la commensurabilité la considèrent dans sa complexité et permettent de la mettre en rapport avec d'autres choses de même nature ; la vérité la considère dans sa relation à la connaissance. C'est sans doute ce qui explique qu'elles soient citées dans cet ordre dans l'échelle des biens qui clôt le dialogue.

Quoi qu'il en soit, il ne faut sans doute pas accorder une trop grande importance à cette hiérarchie, puisque Socrate conclut ce passage en disant :

> Si nous ne pouvons dès lors attraper le bien sous une Idée unique (μιᾷ… ἰδέᾳ), mais que nous l'avons saisi au moyen de trois ⟨Idées⟩, la beauté, la commensurabilité et la vérité, disons que nous assignerions très correctement cela, pris comme unité, comme cause de ce qui est dans le mélange, et que c'est par cela comme étant bon qu'il advient tel (τοῦτο οἷον ἓν ὀρθότατ' ἂν αἰτιασαίμεθ' ἂν τῶν ἐν τῇ συμμείξει, καὶ διὰ τοῦτο ὡς ἀγαθὸν ὂν τοιαύτην αὐτὴν γεγονέναι). (65 a1–5)[27]

[26] Frede (1993), p. lxiv, considère que la vérité revêt ici un sens non seulement ontologique ou épistémologique, mais également moral. Cependant, si l'on définit la vérité par la mesure, une telle distinction n'a tout simplement plus lieu d'être.

[27] Ce passage montre que contrairement à ce que suggère Frede (1997), p. 359, ce n'est pas la seule mesure qui est considérée comme la cause du bien, mais bien la triade de la mesure (ici représentée par la commensurabilité), de la beauté et de la vérité.

La liaison entre la problématique de la cause et celle de l'Idée est ici clairement affirmée, et elle ne devrait plus laisser aucun doute sur le fait que c'est l'Idée du bien qui reçoit ainsi un contenu. Pourtant, on a déployé une grande ingéniosité afin de ne pas aboutir à cette lecture apparemment indésirable[28]. Une première solution, déjà adoptée par les néoplatoniciens[29], consiste à dire que ces trois déterminations ne désignent pas le contenu du bien lui-même, mais constituent seulement le vestibule du bien, ce dernier demeurant quant à lui transcendant à toute détermination de ce genre[30]. Or ce n'est pas du tout ce que dit le texte, qui identifie bien plutôt le vestibule du bien au vestibule de sa *demeure*[31]; et la demeure du bien, nous le savons, c'est la vie mixte (cf. 61 a4–b10), dans laquelle nous devons entrer pour y repérer le bien lui-même (cf. 63 e8–64 a3). Si, après avoir effectué le mélange, Socrate dit que nous nous trouvons dans le vestibule du bien, c'est au sens où nous pouvons désormais pénétrer dans sa demeure (donc traverser le vestibule) pour y chercher celui qui y réside, c'est-à-dire le bien lui-même, et c'est précisément en procédant de la sorte que Socrate montre que celui-ci consiste en la mesure, la beauté et la vérité prises comme unité. Il n'y a donc aucune raison d'identifier ces trois déterminations au vestibule du bien : elles sont bien plutôt les habitants de sa demeure, donc le bien lui-même. Une autre manière de nier que le contenu de l'Idée du bien soit ici en question consiste à lire le texte cité ci-dessus (65 a1–5) comme disant que puisque nous n'avons pu saisir l'Idée du bien, nous devons nous contenter de le considérer sous ses trois aspects principaux[32]. Mais une fois encore, ce n'est pas ce

---

[28] Sans même parler de la position de Festugière (1950), p. 311, n. 9, qui se débarrasse du problème en décidant sans la moindre argumentation que le terme ἰδέα ne désigne pas ici l'Idée platonicienne, « mais la notion, le λόγος ».

[29] Cf. Combès (1987), p. 229; Ficin (2000), p. 359.

[30] Cf. Brochard (1905), pp. 210–212; Migliori (1993), pp. 306–307 et 489–490; Robin (1997), p. 182; Van Riel (1999a), p. 254; Ferber (2002), p. 193.

[31] Cf. 64 c1–2 : ἐπί… τοῖς τοῦ ἀγαθοῦ… προθύροις καὶ τῆς οἰκήσεως… τῆς τοῦ τοιούτου. À la différence de Diès, Burnet suit Badham et supprime καί… τῆς τοῦ τοιούτου, ce qui est sans doute préférable, mais ne change finalement pas grand-chose : dans tous les cas, il reste certain que le vestibule est bien le vestibule de la *demeure* du bien, l'expression « vestibule du bien » n'étant qu'un raccourci pour désigner celui-ci. Cette image devient parfaitement claire lorsqu'on la rapproche du texte qui l'annonce en 61 a4–b10.

[32] Cf. Friedländer (1969), p. 349; Katsimanis (1977), p. 118.

que dit le texte, qui n'affirme nullement que nous n'avons pas pu saisir l'Idée du bien, mais seulement que nous n'avons pu saisir le bien *sous une Idée unique*; en revanche, il assume bel et bien que nous *pouvons* le saisir au moyen de ces trois Idées, à condition toutefois de les considérer comme formant une unité. On peut considérer que ces trois Idées sont les trois *aspects* de l'Idée du bien—« aspect » étant d'ailleurs une traduction tout à fait légitime du terme ἰδέα—, mais à condition de préciser que ces trois aspects *constituent* l'Idée du bien elle-même : l'Idée du bien n'est rien d'autre que l'*unité* de la mesure, de la beauté et de la vérité, dont chacune de ces déterminations ne représente certes qu'un aspect partiel, mais qu'il est néanmoins possible de saisir *complètement* à partir de celles-ci lorsqu'on les pense comme formant une unité[33]. Cela ne revient pas pour autant à dire que l'Idée du bien est un tout composé de parties[34] : l'Idée du bien n'est pas la simple *somme* de ces déterminations que sont la mesure, la beauté et la vérité (à la manière dont on pourrait dire qu'une Idée quelconque est la somme, ou plus exactement la communauté, des déterminations correspondant au genre et aux différences énoncés par son *logos*), sans quoi l'on pourrait dire qu'elle participe à chacune de ces Idées et leur est d'une certaine manière subordonnée ; elle est bien plutôt la *source commune* de ces déterminations, la puissance qui se manifeste en chacune d'elles. Quant à celles-ci, prises séparément, elles correspondent aux différents aspects sous lesquels cette puissance se manifeste en fonction de la perspective selon laquelle elle est considérée. C'est pourquoi aucune de ces déterminations n'est, à l'état isolé, identique au bien, et chacune peut être considérée en elle-même, c'est-à-dire comme une Idée ; mais en même temps, elles sont trois aspects inséparables et complémentaires du bien, de sorte que tout ce qui participe à l'une participe nécessairement aux deux autres, et par conséquent participe au bien[35]. En revanche,

---

[33] De là à dire que ce texte identifie le bien à l'unité pure et simple, comme le font Sayre (1983), pp. 168–174, et (1987), et Bonagura (1990), p. 573, il y a un pas que ni le texte grec (même si on lit οἷον plutôt que οἷον, comme le propose Sayre) ni surtout le contexte dans lequel s'insère ce passage ne nous semblent justifier.

[34] Comme le comprend Hampton (1990), pp. 83–84, 87–90.

[35] Ces remarques permettent d'éclairer la relation entre l'Idée du beau dans le *Banquet* et l'Idée du bien dans la *République* : on peut dire que l'Idée du beau *représente* l'Idée du bien sans pour autant s'y *identifier* au sens strict. En ce sens, le

lorsqu'on les considère toutes les trois ensemble et que l'on remonte à l'unité qu'elles forment originairement, on obtient une nouvelle Idée qui n'est autre que l'Idée du bien elle-même, Idée qui n'est pas en soi composée de parties, mais qui peut être déployée par le *logos* en ces trois déterminations. Loin de prendre acte d'une incapacité à saisir le bien lui-même, ce déploiement par le *logos* est la seule manière d'échapper à une quasi-tautologie du type « la cause du bien, c'est le bien lui-même, c'est-à-dire l'Idée du bien », et de nous permettre de déterminer le contenu de cette Idée[36].

Cette unité de la mesure, de la beauté et de la vérité au sein de l'Idée du bien marque la spécificité de la philosophie platonicienne. En effet, ces trois déterminations correspondent aux trois champs fondamentaux de la philosophie dans son ensemble, à savoir respectivement la morale, l'esthétique et la science. L'unité de ces déterminations au sein de l'Idée du bien signifie dès lors l'unification de ces trois champs, qui aujourd'hui nous apparaissent disjoints et radicalement séparés les uns des autres, au sein d'une philosophie unique—une philosophie qui peut à bon droit être nommée : *agathologie*. Parce qu'elle est aga-

---

Banquet décrit seulement l'une des voies possibles vers le bien—une voie certes privilégiée en raison de l'éclat du beau dans le sensible, mais qui reste une voie parmi d'autres.

[36] Sur la relation entre l'Idée du bien et ces trois autres Idées que sont la mesure, la beauté et la proportion, comparer Katsimanis (1977), pp. 197–246. Bien que proche de la nôtre par certains aspects, l'analyse de Katsimanis nous semble encore trop marquée par le néoplatonisme dans sa volonté d'accorder au bien un statut absolument transcendant, en un sens que nous avons critiqué dans notre Introduction. (Sur le statut de l'Idée du bien relativement aux autres Idées, voir également le paragraphe suivant.) Quant à Auer-Warmuth (1928), p. 29, elle rapproche la relation entre le bien et la mesure, la beauté et la vérité ici décrite de la problématique médiévale de la convertibilité des transcendentaux (cf. Thomas d'Aquin, *De Veritate*, I, Art. 1, dans Thomas d'Aquin (2002), pp. 44–60). Ce rapprochement est peut-être pertinent, à condition de bien voir qu'ici, ce n'est pas l'être qui permet de penser l'unité des différentes déterminations, mais le bien, de sorte que loin d'établir une ontologie absolue comme c'est le cas chez Saint Thomas (cf. Couloubaritsis (1990), pp. 310–315), ce passage soumet l'ontologie à l'agathologie. Par ailleurs, si la convertibilité des transcendentaux établit la primauté de l'être sur la chose, l'un, le bien et le vrai, elle situe apparemment ces quatre dernières déterminations sur le même plan, ce qui n'est pas le cas des trois aspects du bien entre lesquels Platon établit plus loin une hiérarchie. Notons enfin que l'un, si présent dans les commentaires du *Philèbe*, n'intervient pas explicitement dans ce passage, sinon comme l'unité selon laquelle doivent être pensées la mesure, la beauté et la vérité pour saisir l'Idée du bien.

thologie, la philosophie platonicienne transcende toute distinction entre ces disciplines désormais classiques de la philosophie. La complexité de la recherche du *Philèbe,* dans sa prodigieuse cohérence, montre que cette unité entre morale, esthétique et connaissance n'est nullement considérée comme allant de soi par Platon, et qu'il est donc tout à fait injuste de lui imputer une *confusion* entre des domaines qui seraient depuis toujours et à jamais distincts les uns des autres : elle est au contraire *instituée* en toute conscience par la dialectique platonicienne dans son prolongement des impulsions socratiques. D'ailleurs, si l'on veut vraiment procéder à une hiérarchisation entre ces domaines, il convient de remarquer que c'est la morale qui remportera le premier prix, suivie par l'esthétique, tandis que la science n'arrivera qu'en troisième position. Mais toute hiérarchie de ce type est artificielle, et ne peut avoir de sens que régulateur, puisque chaque domaine présuppose les deux autres et que tous s'entremêlent au sein d'une unité totale qui est simplement *la philosophie.*

La recherche du *Philèbe* a donc abouti, au fil de ses détours et de ses retours, à nous fournir ce que la *République* nous refusait, à savoir le *logos* du bien, qui nous détaille le contenu de son Idée. Or ce dernier dialogue nous apprend que c'est seulement lorsque nous sommes capables de fournir ce *logos* que nous pouvons vraiment prétendre connaître le bien (VII, 534 b8–d2). En ce sens, le *Philèbe* représente la voie longue dont il est question dans la *République* (μακροτέρα ὁδός ου περίοδος, IV, 435 d3 et VI, 504 b2 ; cf. ὁδόν, *Philèbe,* 61 a7), seule voie qui peut nous mener à une pleine connaissance des vertus en nous dévoilant le contenu de l'Idée du bien. Cette voie longue, c'est le cheminement dialectique lui-même, qui seul permet de distinguer entre une simple *doxa* et la science. Il ne suffit pas de dire que l'Idée du bien correspond à l'unité de la mesure, de la beauté et de la vérité pour la connaître ; encore faut-il comprendre *pourquoi* il en est ainsi, et cela suppose que l'on effectue pour son propre compte toute la recherche du *Philèbe,* qui mène à ce résultat par une démarche rigoureuse. C'est tout le cheminement du dialogue qui est la science du bien, et non son simple résultat en tant qu'il identifie le bien à l'unité de la mesure, de la beauté et de la vérité. La dialectique n'est pas une simple *méthode* qui conduirait à la science comme à un but distinct d'elle-même : elle *est* la science

elle-même, en tant que celle-ci ne peut être enfermée dans une simple formule mais trouve son lieu propre dans l'âme de celui qui la pratique.

Nous sommes désormais en mesure d'évaluer l'ampleur du saut effectué dans la *République* entre la caractérisation immédiate du bien comme plaisir ou comme pensée et sa caractérisation comme Idée du bien. La voie permettant d'opérer le passage de l'une à l'autre était longue en effet, et on comprend pourquoi, dans ce dialogue, Socrate a préféré se contenter de décrire la fonction du bien au moyen d'une simple analogie, laissant la tâche d'une démonstration rigoureuse pour une recherche ultérieure. Cependant, toujours d'après la *République,* celui qui a atteint la connaissance de l'Idée du bien est désormais capable d'en *conclure* (συλλογίζεσθαι) que cette Idée est cause de tout ce qui est droit et beau, elle qui a donné naissance au soleil et à la lumière dans le visible, et qui procure la vérité et l'intelligence dans l'intelligible (VII, 517 b7–c5). Tâchons à présent de vérifier qu'il en va bien ainsi, ce qui nous permettra également de confirmer que nous avons atteint l'Idée du bien.

§4. Les fonctions de l'Idée du bien

a. *L'Idée du bien et l'intelligible*

Si l'*ousia* se définit par le fait d'être mesurée, belle et vraie, et si c'est l'Idée du bien, en tant que mesure, beauté et vérité, qui est la cause (logique) de ces caractéristiques, il s'ensuit que l'Idée du bien est la cause de l'*ousia* en tant que telle, c'est-à-dire du fait que toute *ousia* est une *ousia.* Certes, ce résultat a été obtenu en considérant les *ousiai* qui appartiennent au troisième genre, c'est-à-dire les *ousiai* advenues. Or, à côté de celles-ci, il existe également des *ousiai* éternelles, purement intelligibles, qui ne peuvent être considérées quant à elles comme des membres du troisième genre, comme des mélanges d'*apeiron* et de *peras,* puisqu'elles ne résultent pas d'un processus de production. Cependant, cela n'empêche nullement ces *ousiai* d'être également caractérisées par la mesure, la beauté et la vérité. En effet, à la différence de l'*apeiron* et du *peras,* liés de manière indissoluble au processus de production, les trois propriétés citées caractérisent un être stable, indépendamment

de la question de savoir si cet être résulte ou non d'un tel processus. Elles peuvent donc s'appliquer à des êtres éternels sans la moindre contradiction. Par exemple, la mesure désigne le simple fait d'échapper à l'indétermination du plus et du moins, condition qui peut très bien appartenir à certains êtres de toute éternité, sans pour autant impliquer que ceux-ci soient des mélanges d'*apeiron* et de *peras*. Il en va de même pour la beauté et la vérité, que les *ousiai* intelligibles n'ont nul besoin d'avoir acquis pour les posséder intrinsèquement. Les *ousiai* intelligibles sont mesurées, belles et vraies, mais elles n'ont jamais dû être rendues telles : elles le sont de toute éternité. Bien plus, précisément dans la mesure où elles ne résultent pas d'un processus de production consistant à déterminer une indétermination initiale, les *ousiai* intelligibles possèdent ces caractéristiques de manière éminente, puisqu'en elles ne se trouve jamais la moindre trace d'*apeiron*. Ou plutôt, il faut dire que c'est parce que les *ousiai* intelligibles sont des êtres absolument déterminés qu'elles sont absolument stables et transcendent tout devenir et toute temporalité. Et c'est seulement pour autant qu'elles participent à ces *ousiai* intelligibles que les *ousiai* advenues peuvent être considérées comme des *ousiai* : si elles sont mesurées, belles et vraies, ce n'est pas en tant qu'elles sont advenues, mais en tant qu'elles ont gagné une certaine stabilité grâce à leur participation à l'intelligible, aux *ousiai* véritables. On peut donc comprendre que l'Idée du bien, en tant qu'unité de la mesure, de la beauté et de la vérité, est la cause (logique) de « tout ce qui est droit et beau », c'est-à-dire de l'*ousia* en tant que telle, non seulement dans l'intelligible, mais également, par la médiation de la participation du sensible à l'intelligible, dans le sensible lui-même, assurant ainsi la réconciliation entre ces deux domaines originellement antagonistes.

Ces conclusions permettent-elles d'éclairer la signification de la célèbre analogie entre l'Idée du bien et le soleil développée au livre VI de la *République* (506 d8–509 c4) ? Pour en décider, examinons ce texte de plus près[37].

---

[37] La bibliographie relative à ce passage de la *République* est immense, même si cette première image a généralement reçu moins d'attention que les deux qui suivent (la ligne et la caverne). On en trouvera un relevé dans Lafrance (1987), pp. 176–182. Parmi les études récentes non citées par Lafrance, signalons Couloubaritsis (1984) ; Hitchcock (1985) ; Miller (1985) ; Nilles

Commençons par insister sur le fait que ce texte se présente explicitement comme une *analogie* (cf. ἀνάλογον, 508 b13), c'est-à-dire comme exprimant une identité de *rapports*—à savoir entre le rapport qu'entretient le soleil avec la vue et ce qui est vu, et celui qu'entretient l'Idée du bien avec l'intelligence et ce qui est pensé (cf. 508 b13–c2). Plus précisément, il s'agit d'éclairer le second rapport à partir du premier. Ces deux rapports sont décrits en termes de causalité. C'est explicitement le cas pour le rapport entre le soleil et la vue et pour celui entre l'Idée du bien et la connaissance : le soleil est dit cause de la lumière et de la vue (cf. αἰτιάσασθαι, 508 a4; αἴτιος, 508 b9), et l'Idée du bien, cause de la vérité et de la connaissance (cf. αἰτίαν, 508 e3). Quant au rapport entre le soleil et le devenir et celui entre l'Idée du bien et l'être, ils ne sont pas exprimés directement par les termes αἰτία ou αἴτιον, mais respectivement par le verbe παρέχειν (509 b3) et par l'expression ὑπ' ἐκείνου… προσεῖναι (509 b8) ; cependant, dans la mesure où ces expressions ou des expressions très proches sont également utilisées pour décrire les rapports du premier type (cf. 508 b6–7, 508 e1–3, 508 e6–7, 509 b2–3, 509 b6–7, VII, 517 c4), il y a tout lieu de penser que ces deux types de rapports sont du même ordre et peuvent tous deux être décrits en termes de causalité. Cette conclusion trouve d'ailleurs une confirmation au début du livre VII, où Socrate décrit le soleil et l'Idée du bien comme causes (αἴτιος, 516 c2 ; αἰτία, 517 c2), utilisant ce terme dans un sens qui englobe manifestement les deux types de rapports.

Cependant, la situation est compliquée par le fait que Socrate qualifie également le soleil de « rejeton du bien » (ἔκγονος… τοῦ ἀγαθοῦ, 506 e3), paraissant établir un rapport supplémentaire entre ces deux termes. Ce rapport doit être clairement distingué de ceux qui interviennent au sein de l'analogie elle-même. Mais que signifie-t-il ? Doit-on vraiment comprendre que l'Idée du bien a « engendré » le soleil comme un père engendre son fils ? Il est très peu probable qu'il faille prendre cette relation de parenté au

---

(1986) ; Barnes (1991) ; Dixsaut (1991b) ; Baltes (1997) ; Krämer (1997) ; Santas (2001), pp. 167–193 ; Reale et Scolnicov (2002) ; Reeve (2003) ; Szlezák (2003) ; Karasmanis (2004).

sens littéral[38] : tout indique qu'il s'agit bien plutôt d'une relation *mythique*, c'est-à-dire d'un *schème* destiné à rendre compte d'un rapport *hiérarchique* entre deux réalités, l'une visible et l'autre invisible, dont la première est certes semblable à la seconde (cf. ὁμοιότατος, 506 e3–4), puisqu'elle occupe une position comparable au sein de son univers propre, mais également inférieure, et en cela très différente[39]. Car le visible et l'intelligible, et, partant, leur souverain respectif, ne correspondent pas à deux plans indépendants l'un de l'autre, encore moins à deux parties d'un même plan homogène, mais bien plutôt à deux plans *hétérogènes* dont l'un (le visible) est subordonné à l'autre (l'intelligible). Dans ces conditions, il convient d'être particulièrement attentif à ne pas transposer sur l'intelligible des caractéristiques propres au visible et qui n'ont de sens que dans ce plan, afin de ne pas obtenir « un compte truqué des intérêts » (507 a5) qui ne nous permette plus de retrouver le « capital » qui se cache derrière eux. Comme l'écrit Proclus, une analogie implique nécessairement à la fois ressemblances et dissemblances, et si on veut la comprendre, il faut s'appuyer exclusivement sur les premières, non sur les secondes[40]. Or si le fait que le rapport entre le soleil, la lumière, la vue et la *genesis*, d'une part, et celui entre l'Idée du bien, la vérité, la connaissance et l'être, d'autre part, peuvent tous deux être décrits en termes de causalité relève des ressemblances sur lesquelles se construit l'analogie, le *type* de causalité impliqué dans les deux cas relève quant à lui des différences, dans la mesure où il dépend de la nature du plan au sein duquel il se déploie. Pensée relativement au visible, la causalité est nécessairement tributaire du devenir qui parcourt ce plan et ne peut renvoyer qu'à un *processus* ; en revanche, l'éternité de l'intelligible exclut tout processus, et la seule causalité envisageable au sein de ce plan est une causalité purement *logique*. Il faut donc nous garder de projeter les caractéristiques propres

[38] Comme le fait notamment Ferber (1984), p. 130, qui, en se fondant sur VII, 517 b7–c4, interprète l'Idée du bien comme la cause *efficiente* du soleil. À nos yeux, la relation de « causalité » affirmée dans ces lignes ne signifie rien d'autre que la relation de parenté établie plus haut, et qu'il convient encore d'interpréter.

[39] Sur ce point, cf. Couloubaritsis (1984) ; et, sur la définition du mythe et de la notion de schème qui la sous-tend, voir Couloubaritsis (1994), pp. 29–39.

[40] Proclus, *Commentaire sur la* République, XIe Dissertation, pp. 274.22–275.12.

à un type de causalité sur la causalité de l'autre type, car elles relèvent des dissemblances de l'analogie et non de ses ressemblances[41].

Cependant, le soleil et l'Idée du bien ont encore en commun d'exercer un type de causalité tout à fait particulier au sein de leur plan respectif. Tout d'abord, le soleil est cause non pas de tel ou tel visible particulier, mais du visible *en tant que tel*, c'est-à-dire en tant qu'il est visible et en devenir. Sa causalité ne s'exerce donc pas simplement à l'*intérieur* du plan du visible, mais à l'égard de ce qui définit celui-ci comme *ce* plan—bref, à l'égard de sa simple *forme*, pour reprendre le vocabulaire que nous avons introduit plus haut (pp. 206–208). C'est en ce sens qu'il est véritablement *souverain* du plan du visible (κύριον, 508 a5, VII, 517 c3 ; cf. βασιλεύειν, VI, 509 d2). Or ce statut particulier a également pour conséquence que la causalité qu'il exerce n'est pas exactement du même ordre que celle qui s'exerce à l'intérieur du plan qu'il dirige, à savoir la causalité productive. Cela est évident eu égard à la lumière, dont le soleil n'est certes pas la cause productive au sens plein du terme, mais une simple cause efficiente, mécanique—un type de causalité que Socrate refusait de considérer comme une causalité véritable dans le *Phédon*— ; mais nous verrons que cela vaut également dans le cas de la *genesis*, dont le soleil n'est pas non plus cause au sens d'une cause productive. Ces deux particularités de la causalité du soleil se retrouvent, analogiquement, dans le cas de l'Idée du bien. En effet, celle-ci non plus n'est pas cause de telle ou telle Idée particulière, mais de toutes les Idées *en tant que telles*, c'est-à-dire en tant qu'elles *sont* et qu'elles sont *connues*. Sa causalité ne s'exerce donc pas à l'égard du contenu particulier de telle ou telle Idée, mais à l'égard de ce qui définit toute Idée *comme Idée*, c'est-à-dire à l'égard de la simple *forme* de toute Idée en général, quel que soit son contenu[42]. C'est sur l'intelligible en tant que tel que règne l'Idée du bien (βασιλεύειν, VI, 509 d2 ; cf. κυρία, VII, 517 c4). Or ici aussi, ce statut particulier implique un type de causalité quelque peu différent de celui qui s'exerce à l'intérieur

[41] Ce que ne semble pas voir Ferrari (2002). Voir en revanche Santas (1980), pp. 254–255, et Hitchcock (1985), p. 70.

[42] Ce point a été particulièrement développé par Santas (1980), qui distingue entre attributs idéaux des Idées (attributs des Idées *en tant qu'Idées*) et attributs propres de ces Idées (attributs que chaque Idée a en vertu du fait d'être l'Idée particulière qu'elle est) (cf. p. 252).

du plan qu'elle dirige. En effet, si la relation causale entre l'Idée du bien et les autres Idées est bien d'ordre logique, elle sort de la pure tautologie, puisque l'Idée du bien n'est pas caractérisée simplement comme la cause de la bonté des autres Idées, mais comme la cause de la vérité et de l'être, et qu'inversement la vérité et l'être ne sont pas considérés comme effets respectivement de l'Idée de la vérité et de l'Idée de l'être, mais de l'Idée du bien. Cela s'explique par la spécificité de l'Idée du bien elle-même, unité de la mesure, de la beauté et de la vérité[43].

Afin d'expliciter ces remarques, examinons de plus près l'analogie proposée par Socrate.

La puissance de voir, propre à la vue, et celle d'être vu, propre aux couleurs, diffèrent de toutes les autres en ce qu'elles seules ont besoin d'un troisième terme (γένος τρίτον) pour être effectives : la lumière. Sans lumière, la vue a beau être présente dans les yeux et les couleurs dans les choses, la première ne verra rien et les secondes demeureront invisibles. La lumière est ce lien (ζυγόν) qui relie la puissance de voir et la puissance d'être vu, permettant à la vue de voir et aux couleurs d'être vues. Or la cause de la lumière, c'est le soleil. Ni la vue ni l'œil ne sont le soleil, mais ce dernier est pourtant « l'organe des sens le plus de l'espèce du soleil » (ἡλιοειδέστατον… τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων) ; et il en va de même pour la lumière. C'est par l'intermédiaire de la lumière que la vue possède la puissance de voir[44], et le soleil

[43] Cela n'empêche pas pour autant de considérer chacune de ces caractéristiques comme une Idée à part entière, qui en tant que telle pourra également être dite cause de cette caractéristique en tout ce qui en participe ; simplement, lorsqu'on envisage les choses sous cet angle, on fait abstraction du fait que la caractéristique en question est un *aspect* du bien.

[44] Certains interprètes ont cru devoir interpréter 508 b6–7 comme renvoyant à la théorie de la vision développée dans le *Timée* (45 b2 sq., 67 c4 sq.), selon laquelle l'œil contient lui-même un « feu intérieur » qui dispense des rayons visuels (cf. Cornford (1941), p. 214, n. 2 ; Taylor (1948), p. 286, n. 2). Mais comme l'observe Hitchcock (1985), p. 69, il ne peut s'agir de cela ici, dans la mesure où la puissance de voir dont il est question n'est dispensée qu'en plein jour (cf. 508 c4–d2). Socrate veut tout simplement dire que l'œil ne peut voir que s'il se tourne vers quelque chose qui est éclairé par le soleil, et c'est en ce sens que le soleil lui dispense la puissance de voir. La nuance est importante, car elle implique une certaine priorité du pôle objectif sur le pôle subjectif : c'est *parce qu'il se tourne vers un objet éclairé par le soleil* que l'œil peut voir. Cela ne signifie pas que ce texte est incompatible avec la théorie de la vision développée dans le *Timée*, mais seulement que celle-ci n'a nullement besoin d'être présupposée pour rendre l'analogie compréhensible.

qui dispense cette lumière peut dès lors être considéré comme la cause de la vue elle-même—cause qui, en tant que telle, peut également être vue par celle-ci. Car c'est seulement lorsqu'on tourne les yeux vers les couleurs éclairées par la lumière du jour que la vue peut les voir, tandis que lorsqu'on les tourne vers ce qui ne reçoit que la clarté nocturne, la vue baisse et les yeux paraissent presque aveugles (507 c6–508 d3). Or à la lumière correspond la vérité, dispensée par l'Idée du bien : lorsqu'elle se tourne vers ce que la vérité et l'être éclaire (οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν), l'âme le pense, le connaît et paraît posséder l'intelligence (ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται) ; tandis que lorsqu'elle se tourne vers ce qui est mêlé d'obscurité, vers ce qui advient et qui périt, alors, elle considère (δοξάζει), sa vue baisse, modifiant ses considérations en tout sens, et elle ressemble plutôt à quelqu'un qui est dépourvu d'intelligence. L'Idée du bien procure dès lors non seulement la vérité aux choses connues, mais également, par là même, la puissance de connaître à celui qui connaît, puisque c'est seulement lorsqu'elle se tourne vers ce qui est éclairé par la vérité que cette puissance peut s'exercer. On peut donc dire que la science (ἐπιστήμη) et la vérité, tout en n'étant pas le bien, sont de l'espèce du bien (ἀγαθοειδῆ), la manière d'être du bien (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἕξις) devant être encore plus honorée (508 d4–509 a5).

Ce passage devient clair lorsqu'on le lit à partir des résultats de l'interprétation du *Philèbe* qui précède. Car la vérité est fonction de la *déterminité* de l'objet visé. La vérité est cette déterminité de l'objet de connaissance envisagée dans son rapport à l'intelligence qui le connaît. Ainsi définie, la vérité appartient à l'objet de connaissance lui-même (cf. 508 e1–2), mais dans la mesure où elle est ce qui permet à cet objet d'être connu, elle peut être considérée comme le lien entre ce qui est connu et ce qui connaît. Or seul l'intelligible, en tant qu'il est absolument déterminé, est également absolument vrai et peut donc être connu au sens propre du terme, tandis que le sensible, imparfaitement déterminé, « mêlé d'ombre », c'est-à-dire d'*apeiron,* laisse place à la possibilité de l'erreur et ne peut dès lors donner lieu qu'à une *doxa.* Cela ne signifie pas qu'une *doxa* ne peut être vraie, car cette ombre est mêlée de lumière, une lumière qui lui vient également de l'Idée du bien par l'intermédiaire de la participation du sensible à l'intelligible—tout comme il y a une lumière nocturne,

issue du soleil par l'intermédiaire de la lune[45]—, mais précisément, la *doxa* se caractérise par le fait que sa vérité est seulement *possible*, tandis que celle de la science est nécessaire, la science se mouvant dans un plan dénué de toute indétermination, et, partant, de toute possibilité d'erreur. Cela implique que la vérité de la science ne concerne pas son *contenu*, mais sa pure *forme* : c'est *parce qu'elle consiste à penser des Idées*, c'est-à-dire des êtres pleinement déterminés, et donc parfaitement vrais, que la science est elle-même nécessairement vraie, et non parce qu'elle consisterait en énoncés s'accordant à une réalité extérieure. La vérité de la science ne se définit pas par l'adéquation entre la pensée et ce qu'elle pense ; elle est bien plutôt la *condition* de cette adéquation. En effet, c'est parce qu'elle vise des objets posés comme parfaitement déterminés, et donc pleinement vrais, que la pensée peut se déterminer parfaitement elle-même (par la dialectique), et ainsi être elle-même vraie. *Alors*, on pourra dire qu'il y a adéquation entre la pensée et son objet, tous deux étant parfaitement déterminés ; mais on voit que cette adéquation est purement *formelle* : elle ne signifie pas que l'on pense l'Idée correcte dans tel contexte précis, mais simplement que l'on pense une Idée. Quelle que soit l'Idée à laquelle on applique la dialectique, la pensée qui en résulte est vraie, et est une science, par le simple fait qu'elle est pensée d'une Idée. Le *contenu* de cette Idée n'intervient nullement dans la définition de la science ; il intervient seulement lorsqu'il s'agit de confronter la pensée ainsi déterminée au sensible, en examinant si elle correspond à ce que nous appelons généralement du même nom que l'Idée en question, confrontation qui ne relève déjà plus de la science, mais de la *doxa*[46].

L'analogie implique une certaine priorité de l'objet connu sur l'âme qui connaît : de même que l'œil ne peut voir qu'en se tournant vers ce que le soleil éclaire, l'âme ne peut connaître qu'en se tournant vers ce que l'Idée du bien éclaire par la

[45] À l'époque où il écrivait la *République*, Platon était conscient du fait que la lune tenait sa lumière du soleil : cf. X, 616 e3–617 a4. Voir déjà *Cratyle*, 409 a7–c3.

[46] C'est ce qui permet de résoudre le faux problème des apparentes « erreurs » auxquelles conduirait la méthode de rassemblement et de division dans le *Phèdre*, le *Sophiste* et le *Politique*, comme nous avons tenté de le montrer dans Delcomminette (2000), pp. 143–156.

vérité. Dans cette relation, l'âme n'est pas directement en rapport avec l'Idée du bien : elle ne fait qu'en percevoir les effets sur l'objet connu. Tout comme l'œil, elle ne reçoit sa puissance de connaître que médiatement, par le fait de se tourner vers des objets éclairés par le bien. Il convient cependant d'insister sur le fait que cela n'a rien à voir avec un réalisme naïf des Idées, car celles-ci sont précisément *posées* par l'âme comme les seuls objets à la mesure de ses exigences de vérité et de science. Mais cette position initiale n'anéantit-elle pas du même coup les exigences auxquelles elle est censée répondre ? Non, si l'on tient compte de ce que nous venons de rappeler, à savoir que la science ne se définit pas par son contenu, mais par sa pure forme : est science non pas une doctrine qui rendrait compte du « monde tel qu'il est », mais une pensée qui se détermine parfaitement par la dialectique, pensée qui ne peut correspondre qu'à un objet lui-même absolument déterminé, que nous sommes dès lors obligés de *poser* pour que cette pensée ait un objet. La question de savoir si les Idées « existent réellement dans le monde » n'a strictement aucun rapport avec la science ainsi définie, et formulée ainsi, elle est complètement dénuée de sens. La seule question pertinente est : devons-nous *poser* l'existence de telles réalités ? Question à laquelle il faut répondre : oui, si une science au vrai sens du terme doit être *possible*.

Que la cause de la vérité soit l'Idée du bien, cela se comprend aisément si l'on se souvient que le *Philèbe* a fait de la vérité l'une des trois Idées dont l'Idée du bien constitue l'unité. La causalité dont il s'agit ici ne peut être qu'une causalité *logique* : il s'agit simplement de dire que ce qui est vrai est vrai parce qu'il participe à la vérité, c'est-à-dire à l'Idée du bien, dont la vérité est l'un des trois aspects. On voit cependant que la causalité de l'Idée du bien est tout à fait particulière : d'abord, elle s'exerce à l'égard de la simple forme des autres Idées, qui sont vraies en tant qu'Idées et non en tant que telle ou telle Idée ; ensuite, elle vient d'une Idée qui n'est pas *uniquement* la caractéristique dont elle est la cause, mais dont cette caractéristique n'est elle-même qu'un aspect parmi d'autres—tout comme la lumière n'est qu'un aspect du soleil, qui est bel et bien lumineux lui aussi, et même ce qu'il y a de plus lumineux, mais ne peut être réduit à cet aspect. C'est en ce sens que l'Idée du bien doit être distinguée de la vérité et de la science, qui sont certes elles-mêmes « de l'espèce du bien »,

mais ne sont néanmoins pas *le* bien, qu'il faut encore honorer davantage.

Cependant, les choses visibles, que l'on tourne son regard vers elles ou non, n'en conservent pas moins l'existence—du moins le mode d'existence propre aux choses en devenir. En va-t-il de même pour les intelligibles ? Ou faut-il penser que ceux-ci n'existent qu'en tant qu'ils sont connus ? En d'autres termes, la déterminité des objets de connaissance caractérise-t-elle ces objets en soi, indépendamment de toute intelligence qui les pense, ou est-elle seulement déterminité *pour* la connaissance ? La suite de l'analogie va montrer que c'est en faveur de la première branche de l'alternative qu'il faut trancher. Socrate observe en effet que le soleil ne procure (παρέχειν) pas seulement aux choses vues la puissance d'être vues, mais également le devenir, la croissance et la nourriture (τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν), sans être lui-même devenir (οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα) (509 b2–4). Il poursuit :

> Affirme donc également que ce n'est pas seulement le fait d'être connues qui est rendu présent (παρεῖναι) aux choses connues par le bien, mais que l'être et l'*ousia* (τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν) leur sont aussi joints (προσεῖναι) par lui, le bien n'étant pas une *ousia*, mais étant encore au-delà de l'*ousia*, la surpassant en aînesse et en puissance (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος). (509 b6–10)

Afin de comprendre ce texte célèbre, il convient de commencer par s'interroger sur le mode selon lequel le soleil peut être dit procurer le devenir. Il devrait être clair que ce ne peut être au sens où le soleil correspondrait au démiurge du *Timée*, produisant le devenir à la manière d'un artisan qui produit un lit ou une table. C'est pourtant ce qu'assume Plotin (voir notamment *Ennéades*, VI, 7 [38], 16, 24–26), et de fait cette interprétation est nécessaire pour appuyer la thèse d'une émanation des intelligibles à partir de l'Un sur l'analogie avec le soleil[47]. Or non seulement cette identification du soleil avec le démiurge serait un cas unique dans l'œuvre de Platon, mais elle est contredite par la *République* elle-même, qui en plusieurs endroits fait allusion à un « démiurge » du sensible, qui, loin d'être identifié au soleil, inclut le soleil

[47] Cette interprétation est également suivie par Boussoulas (1959), pp. 211–212.

dans sa production[48]—comme il est d'ailleurs naturel, puisque le soleil, en tant que visible, appartient lui-même au monde du devenir. De toute façon, le soleil n'est nullement dit procurer à ce qui devient son *contenu*, mais seulement son *mode d'être*, à savoir précisément le devenir *en tant que tel*. Le texte est très clair sur ce point: le soleil n'est nullement le créateur du visible, mais il lui procure le devenir, la croissance et la nourriture. C'est dire qu'il est avant tout considéré comme ce qui permet aux choses visibles de se développer et de se maintenir dans le mode d'être qui leur est propre, c'est-à-dire le devenir[49]. En ce sens, il est intéressant de remarquer qu'à l'époque de Socrate et de Platon, le culte du dieu Hélios était associé aux festivals liés à la fertilité de la terre, en raison de son importance pour la croissance des récoltes[50]. Mais comment accomplit-il cette fonction? C'est à F.M. Cornford que nous devons l'explication de ce point[51]. Celui-ci rappelle en effet que la période du soleil, à savoir l'année, est la plus importante parmi celles des planètes, car c'est elle qui règle le cycle de la naissance, de la maturité, de la mort et de la renaissance sur terre par les changements saisonniers qui la ponctuent. Ces changements, que nous attribuons aujourd'hui à la révolution annuelle de la terre autour du soleil, les anciens les attribuaient quant à eux au mouvement du soleil lui-même, qui, par ses rapprochements et éloignements successifs de la terre, était dit régler le mouvement des saisons, et par là même de la vie (renaissance de la nature au printemps et en été) et

[48] Voir en particulier VI, 507 c6–8, où il est question du « démiurge des sens » (ὁ τῶν αἰσθήσεων δημιουργός), qui a dû déployer tout son art pour produire la puissance de voir, puisque celle-ci réclamait également la production de ce troisième terme qu'est la lumière. Il n'y a aucune raison de penser que ce démiurge des sens soit le soleil, sous prétexte que c'est le soleil qui est la cause de la lumière (comme le fait par exemple Benitez (1995), pp. 122–123); d'abord parce que le soleil n'est cause *que de la vision*, non des autres sens, et ensuite parce qu'il n'en est que la cause *mécanique* et non productive: le fait d'éclairer le sensible ne lui demande aucun art. Le démiurge des sens dans ce passage est bien plutôt celui qui a produit le soleil lui-même afin de rendre le phénomène de la vision possible. Plus loin, en VII, 530 a6, il est question du «démiurge du ciel» (ὁ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργός), et celui-ci est clairement considéré comme ayant produit les astres et leur mouvement—en ce compris le soleil, qui n'a en tout cas certainement pas produit les autres astres, tout aussi divins que lui.

[49] Comme l'a bien vu Couloubaritsis (1984), p. 77.

[50] Cf. Notopoulos (1941–1942), pp. 267–268.

[51] Cf. Cornford (1997), pp. 83 et 141.

de la mort (dépérissement de la végétation en automne et en hiver). Cette théorie est tout à fait explicite chez Aristote[52], selon qui ces variations devraient être imputées au mouvement du soleil le long de l'écliptique ; mais Cornford a montré qu'elle était également présupposée dans le *Timée*, où le mouvement du soleil se produit conformément au cercle de l'Autre[53]. Avons-nous le moindre indice nous autorisant à penser que c'est à ce processus que fait allusion le présent texte de la *République* ? À vrai dire, nous en avons l'affirmation explicite : à la fin du mythe de la caverne, Socrate déclare que le prisonnier qui parviendrait enfin à voir le soleil lui-même et à le contempler tel qu'il est « conclurait à son sujet que c'est lui qui procure les saisons et les années » (συλλογίζοιτο περὶ αὐτοῦ ὅτι οὗτος ὁ τάς τε ὥρας παρέχων καὶ ἐνιαυτούς, VII, 516 b9–10). Ce n'est donc pas en tant que producteur que le soleil est cause du devenir, mais en tant que *mesure*, en conférant à la génération et au dépérissement la régularité d'un *cycle* par ses approches et ses éloignements successifs. C'est en ce sens que le soleil n'est pas lui-même *genesis* : certes, en tant que visible, il appartient bel et bien au monde du devenir, et son mouvement suffit à le montrer ; mais il ne subit pas le devenir qu'il impose au monde visible, puisqu'il en est la mesure. Notons toutefois que la manière dont le soleil est mesure du devenir est très différente de celle dont les Idées sont mesures des êtres en devenir. Dans ce dernier cas en effet, chaque Idée particulière joue le rôle d'un *étalon* auquel doit se conformer le *contenu* de ce qui en participe dans le sensible. En revanche, le soleil est mesure au sens où il confère à tout être en devenir *en tant que tel* le *caractère mesuré* lui-même, c'est-à-dire la régularité et la stabilité, pour autant du moins que ces caractéristiques soient accessibles à un être en devenir ; de ce point de vue, il ne joue pas le rôle d'un étalon, qui n'a de sens qu'eu égard au contenu de ce qui est mesuré, mais c'est par son mouvement régulier, c'est-à-dire *par le fait d'être purement et simplement mesure*, qu'il confère le caractère mesuré comme tel aux êtres en devenir.

Tout ceci est capital pour comprendre en quel sens l'Idée du bien est cause de l'être et de l'*ousia* de l'intelligible. L'Idée du bien n'est pas cause à la manière d'une sorte de démiurge

---

[52] Voir en particulier *De Generatione et Corruptione*, II, 10.
[53] Cornford (1997), pp. 83 sq.

supérieur qui façonnerait le contenu même des Idées, comme semble l'être en revanche la figure (mythique) du *phytourgos* mentionnée dans le livre X (597 b5–d8)[54] : l'être et l'*ousia* qu'elle procure aux Idées est leur être au sens de leur *mode d'être*, à savoir leur être-*ousia* lui-même[55]. Et elle le leur procure en étant *mesure*, non pas à la manière d'un étalon extérieur, mais parce qu'étant elle-même la mesure en tant que telle, elle leur confère la propriété d'être absolument *mesurées* en tant que telles, c'est-à-dire d'être pleinement déterminées non plus seulement eu égard à la connaissance ni à l'égard de quoi que ce soit d'autre, mais *en elles-mêmes*, de manière purement *interne*. Ce faisant, elle les préserve dans leur être et leur confère l'éternelle stabilité propre à ce qui est exempt de toute indétermination[56]. Bien plus, cette mesure interne est également la condition de leur vérité, car c'est *parce qu'elles sont des êtres absolument déterminés en eux-mêmes* que les *ousiai* intelligibles peuvent constituer des objets de connaissance, de même que la visibilité des choses visibles est conditionnée par leur « existence » sensible, c'est-à-dire par leur devenir. L'*ousia* est la condition de la vérité comme la *genesis* l'est de la visibilité. Quant à l'Idée du bien, étant la cause (logique) de la mesure des

[54] Pour l'assimilation de l'Idée du bien au *phytourgos*, voir notamment Robin (1997), p. 182, et Patterson (1985), p. 124. La figure du *phytourgos* est étudiée par Nilles (1986), pp. 127–132.

[55] Cf. Graeser (1981), p. 72 ; Ferber (1984), p. 67. La question de savoir s'il faut distinguer entre τὸ εἶναί et τὴν οὐσίαν dans l'expression τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν (509 b7–8) est difficile. Hitchcock (1985), pp. 69 et 86, n. 28, nous semble avoir raison d'y répondre par la négative et de voir dans cette expression un hendiadys, renvoyant notamment à une comparaison entre V, 479 c7 et 479 d4–5 où *ousia*, *einai* et *on* sont manifestement traités comme interchangeables. On observe le même flottement entre *ousia* et *on* en IX, 585 b9–d10 (rappelons qu'en VI, 508 d5, c'est bien τὸ ὄν qui est utilisé conjointement à ἀλήθεια pour désigner ce que dispense l'Idée du bien). Brisson (2002), p. 96, n. 4, objecte que le τε qui précède le καί dans l'expression τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν contredit cette interprétation en ce qu'il empêcherait de considérer le καί comme un épexégétique. On lit pourtant exactement le contraire dans Kühner et Gerth (1904), Vol. II, § 522, p. 249, à savoir que lorsque deux expressions sont liées par τε καί, « le second membre sert souvent à expliquer le premier ». Quoi qu'il en soit, étant donné que l'interprétation que nous avons proposée plus haut de l'être platonicien comme être déterminé permet de faire le pont entre l'existence et l'essence, la traduction de τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν par « l'existence et l'essence » est également tout à fait compatible avec l'attribution de cet effet à l'Idée du bien comme *mesure*.

[56] L'idée que le bien est ce qui préserve une chose dans son être est explicitement présente dans la *République*. Cf. X, 608 e3–4 : τὸ μὲν ἀπολλύον καὶ διαφθεῖρον πᾶν τὸ κακὸν εἶναι, τὸ δὲ σῷζον καὶ ὠφελοῦν τὸ ἀγαθόν.

êtres mesurés, elle n'est pas elle-même mesurée, et n'est donc pas un être, une *ousia*; non pas au sens où elle n'appartiendrait pas à l'être—elle est au contraire « ce qu'il y a de plus lumineux dans ce qui est » (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον, VII, 518 c10)[57]—, mais au sens où elle n'est pas un être de la même manière que les autres êtres, c'est-à-dire en tenant la mesure d'un autre que soi[58]. Cela ne l'empêche certes pas d'être une *idea*, à savoir, comme Socrate a éprouvé le besoin de le rappeler avant même d'introduire l'analogie avec le soleil, l'unité intelligible d'une multiplicité visible (sensible) (cf. VI, 507 b2–11)—et à ce titre elle est une Idée comme toutes les autres[59]— ; mais elle diffère des

[57] Vogel (1973), p. 53, écrit qu'en grec, cette expression n'implique pas nécessairement que l'Idée du bien appartienne à l'être, mais peut également signifier qu'il est le plus brillant *par rapport à* l'être, ou *comparé à* lui. Ferber (1984), p. 150, fait remarquer qu'outre que cette lecture est grammaticalement peu plausible, elle ne suffit de toute façon pas à rejeter l'appartenance du bien à l'être, puisque celle-ci est également impliquée en VI, 507 b5–7, VII, 526 e3–4, 532 b1, c5–6, 534 a3.

[58] L'Idée du bien n'est donc pas mesure de toutes choses au sens où la divinité est dite l'être en *Lois*, IV, 716 c4–5 : le contexte de ce dernier passage implique en effet que c'est en tant qu'elle est ce qu'il y a de plus mesuré que la divinité est dite mesure de toute chose, puisque c'est en devenant soi-même mesuré que l'homme peut se rendre semblable à elle. Ce texte des *Lois* ne permet donc pas d'identifier l'Idée du bien à la divinité telle qu'elle est conçue dans ce passage, car c'est en deux sens différents qu'elles sont considérées comme mesures : la première en ce qu'elle est la mesure en tant que telle, la seconde en ce qu'elle représente l'étalon relativement auquel doit être jaugé tout ce qui prétend être mesuré.

[59] C'est pourquoi la suggestion de Sillitti (1980), pp. 237–238, consistant à attribuer au terme ἰδέα dans l'expression ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα un sens « non-technique », nous semble très peu plausible : dans ce cas, on ne comprendrait vraiment plus pourquoi Socrate aurait commencé par rappeler le sens « technique » de ce terme avant d'introduire l'analogie qui suit. De même, d'après Montet (1990), pp. 113–123, et Dixsaut (1991b), pp. 126–127, l'*idea* différerait de l'*eidos* en ce qu'elle connoterait la notion de *lien*. Pour appuyer leur interprétation, elles renvoient en particulier à 507 e6–508 a3 (οὐ σμικρᾷ ἄρα ἰδέᾳ ἡ τοῦ ὁρᾶν αἴσθησις καὶ ἡ τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμις τῶν ἄλλων συζεύξεων τιμιωτέρῳ ζυγῷ ἐζύγησαν, εἴπερ μὴ ἄτιμον τὸ φῶς), qui d'après elles ferait de la lumière une *idea*. Mais il n'est pas sûr que le texte dise cela ; il semble plus naturel de rapporter le complément οὐ σμικρᾷ ἰδέᾳ au comparatif τιμιωτέρῳ comme exprimant la « quantité de différence » par laquelle ce lien a plus de valeur que tous les autres, comme le propose Adam (1929), Vol. II, p. 57, n. *ad loc.*, et de traduire : « ce n'est pas par une différence de genre médiocre que le lien qui relie la sensation de voir et la puissance d'être vu a plus de valeur que toutes les autres combinaisons, si du moins la lumière n'est pas sans valeur ». De toute façon, il n'est pas possible de se fonder sur ce texte pour établir la spécificité de l'*idea* par rapport à l'*eidos*, puisque la lumière est également (et sans équivoque possible cette fois) désignée comme un *genos* un peu plus haut

autres en ce qu'elle n'est pas elle-même mesurée, mais mesure—ou du moins la mesure est l'un de ses trois aspects constitutifs. *Idea* diffère d'*ousia*, même si toutes les *ideai* à l'exception du bien sont également des *ousiai*: *idea* désigne simplement un être intelligible en tant qu'unité d'une multiplicité sensible, tandis qu'*ousia* se réfère au *mode d'être* de cet être, à savoir au fait qu'il est pleinement mesuré, beau et vrai. Or l'Idée du bien n'a pas ce mode d'être, parce que la mesure, la beauté et la vérité n'en constituent pas la *forme*, mais le *contenu*: elle *est* véritablement mesure, beauté et vérité, et c'est parce qu'elle est telle que les autres Idées sont mesurées, belles et vraies. Si l'Idée du bien surpasse l'*ousia* en aînesse et en puissance, ce n'est pas parce qu'elle transcenderait le plan de l'intelligible, mais au contraire parce qu'elle y exerce sa pleine souveraineté (cf. 509 d1–2), étant détentrice d'une certaine antériorité (logique) sur toutes les autres Idées au sens où elle est responsable du fait que toutes sont des *ousiai* parfaitement déterminées[60].

On répliquera peut-être que l'Idée de mesure est totalement absente de ce passage de la *République*, et qu'il est dès lors abusif de l'y importer. À quoi nous rétorquerons que Socrate se défend expressément dans ce dialogue de révéler le contenu de l'Idée du bien et se contente d'en illustrer la fonction, laissant le soin de comprendre cette fonction à celui qui sera parvenu à en saisir le contenu. Cependant, même l'absence de toute mention de la mesure dans la *République* n'est pas certaine. En effet, tout le passage sur l'Idée du bien est introduit par des considé-

---

(cf. γένος τρίτον, 507 e1). Si Socrate évite de parler de l'*eidos* du bien, c'est plutôt, nous semble-t-il, parce que ce dernier terme intervient souvent dans le cadre de la problématique des rapports entre genre et espèces, qui n'a rien à faire ici. Nous ne nions pas que l'Idée du bien ait une fonction de lien, mais cela tient plutôt au fait qu'elle est l'Idée *du bien* qu'au fait qu'elle est une *idea*. (Sur le bien comme lien, voir la section suivante.)

[60] Nous sommes donc d'accord avec la tendance actuelle consistant à insister, contre l'interprétation néoplatonicienne, sur l'expression πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος qui qualifie le ἐπέκεινα τῆς οὐσίας en empêchant de lire celui-ci dans le sens d'un « au-delà de l'être » clairement contredit par tous les textes qui considèrent l'Idée du bien comme une Idée parmi les autres: cf. en particulier Murphy (1951), pp. 182–183; White (1979), pp. 180–181 ; Hitchcock (1985), p. 90, n. 56; Baltes (1997) ; Dixsaut (2001), pp. 98–99; Brisson (2002) (voir déjà Adam (1929), Vol. II, p. 62, n. *ad loc.*). Il convient cependant de prendre garde à ne pas tomber dans l'excès inverse au point de nier le caractère exceptionnel de l'Idée du bien.

rations relatives à la juste mesure. Socrate commence par rappeler qu'afin de distinguer parfaitement les différentes vertus, une voie plus longue que celle qu'ils ont empruntée précédemment, et qui manquait de précision (cf. τῆς… ἀκριβείας… ἐλλιπῆ, 504 b5–6), aurait été nécessaire. Adimante répond qu'à lui et à ses compagnons, du moins, leurs propos avaient paru justement mesurés (μετρίως… ἐφαίνετο, 504 b8). Socrate rétorque que le paraître n'a rien à faire ici, mais que pour de telles choses, une mesure qui manque en quoi que ce soit de l'être ne réalise absolument pas la juste mesure (μέτρον τῶν τοιούτων ἀπολεῖπον καὶ ὁτιοῦν τοῦ ὄντος οὐ πάνυ μετρίως γίγνεται, 504 c1–2) : car rien d'imparfait, ajoute-t-il, n'est mesure de rien (ἀτελὲς γὰρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον, 504 c2–3). N'est-il pas ridicule en effet de rassembler toutes ses forces afin d'atteindre la plus grande précision et la plus grande pureté à propos des choses de moindre importance, mais de ne pas juger les choses les plus importantes également dignes de la plus grande précision (μεγίστας ἀξιοῦν… τὰς ἀκριβείας, 504 e2–3) ? Certes, ces considérations concernent seulement ici la forme de l'entretien, jugée inappropriée à l'objet dont il prétend rendre compte[61], et elles visent surtout à insister sur le fait que la seule voie appropriée pour parler du bien est la voie de la connaissance, c'est-à-dire la voie dialectique élaborée dans le *Philèbe*. Mais il est troublant d'observer que c'est exactement dans les mêmes termes que la problématique de la juste mesure est introduite dans le *Politique* : là aussi, c'est à partir de considérations relatives au caractère mesuré ou non de l'entretien qu'est introduite la notion que l'Étranger lui-même considère comme la plus importante du dialogue—la différence étant que l'entretien qui constitue le *Politique*, étant dialectique de part en part, est jugé quant à lui conforme à la juste mesure (cf. 283 b6–287 b3). Le rapprochement entre ces deux passages semble autoriser à penser que le fait que la discussion sur l'Idée du bien soit introduite par de telles considérations dans la *République* n'est peut-être pas si innocent que cela, et pointe discrètement vers le contenu de cette Idée, dont Platon préfère cependant réserver l'examen explicite pour une autre occasion.

[61] Comme s'empresse de le souligner Lafrance (1995), p. 93. Voir en revanche Fraisse (1988), p. 436.

Nous avons ainsi retrouvé deux membres de la triade du *Philèbe* dans la *République*. La grande absente, semble-t-il, est la beauté. On pourrait sans doute invoquer le *Banquet* pour pallier ce manque apparent ; mais cela n'est nullement nécessaire, car la beauté est en réalité également présente dans le texte de la *République*, quoiqu'elle ait été rarement remarquée. Afin d'insister sur la différence entre l'Idée du bien, d'une part, et la connaissance et la vérité, d'autre part, ainsi que sur la supériorité de la première relativement aux secondes, Socrate dit que, bien que la connaissance et la vérité soient toutes deux belles (καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, 508 e4–5), il faut considérer que l'Idée du bien est encore plus belle qu'elles (κάλλιον ἔτι τούτων, 508 e6 ; ὑπὲρ ταῦτα κάλλει, 509 a6–7). Bien plus, il semble impliquer que c'est précisément en tant que l'Idée du bien en est la cause que la connaissance et la vérité sont belles[62] ; et de toute façon, le fait que l'Idée du bien soit la cause de tout ce qui est beau est explicitement affirmé plus loin (VII, 517 c2). L'Idée du bien n'est donc pas seulement la cause de la vérité et de la mesure, mais également de la beauté. Mais en quel sens peut-on dire que les *ousiai* intelligibles sont belles ? Au sens où, étant parfaitement déterminées en elles-mêmes, elles sont nécessairement commensurables les unes aux autres, de sorte qu'elles ne risquent pas de paraître autres qu'elles ne sont lorsqu'on les confronte les unes aux autres. C'est à nouveau la beauté au sens de la *symmetria* qu'il faut entendre ici, intermédiaire entre la mesure interne de chaque Idée qu'elle présuppose et leur vérité dans leur rapport à la connaissance qu'elle rend possible.

L'analogie entre le soleil et l'Idée du bien présentée dans la *République* devient parfaitement intelligible dès qu'on la lit à partir du *Philèbe*. En tant qu'unité de la mesure, de la beauté et de la vérité, l'Idée du bien est cause du caractère mesuré, beau et vrai des *ousiai* intelligibles. Cette causalité est purement *logique* : elle n'inclut aucune efficience, fût-ce sous la forme de la théorie transitive de la causalité, dont la doctrine néoplatonicienne de la procession constitue l'une des formes les plus représen-

[62] Cf. Vogel (1973), pp. 48–49, qui fait remarquer que le οὕτω de 508 e4 est généralement négligé par les traducteurs, alors qu'il semble signifier que c'est *par le fait même que l'Idée du bien en est la cause* que la connaissance et la vérité sont belles.

tatives[63]. Elle signifie simplement que si les *ousiai* intelligibles sont mesurées, belles et vraies, c'est *en tant qu'elles sont bonnes*, c'est-à-dire en tant qu'elles participent à l'Idée du bien. En d'autres termes, c'est parce qu'elles ont la caractéristique de bonté, parce qu'elles sont « de l'espèce du bien », que les *ousiai* intelligibles sont mesurées, belles et vraies ; et, à l'inverse, c'est parce qu'elles sont mesurées, belles et vraies que l'on peut dire qu'elles sont bonnes. Et en tant qu'elles possèdent ces caractéristiques au plus haut point, les *ousiai* intelligibles sont ce qu'il existe de meilleur, si l'on met de côté l'Idée du bien elle-même.

Cependant, à la différence des autres Idées, l'Idée du bien n'est pas responsable du *contenu* de ce dont elle est cause, mais de sa simple *forme* : c'est des *ousiai* intelligibles *en tant qu'*ousiai *intelligibles* qu'elle est cause. Ce point est essentiel, car il signifie que le rapport entre l'Idée du bien et les autres Idées, et donc l'essentielle bonté de toutes les *ousiai* intelligibles, n'a rien à voir avec leur contenu, mais concerne leur simple *forme* : c'est *en tant qu'*ousia *intelligible* que toute *ousia* intelligible est nécessairement bonne, quel que soit son contenu[64]. Cela implique que la relation entre l'Idée du bien et les autres Idées n'a aucun rapport avec la relation genre-espèces, qui concerne quant à elle uniquement le contenu des concepts envisagés[65]. L'Idée du bien n'est pas le *genre* dont toutes les autres Idées seraient les *espèces*, car elle se contente de définir les caractères *formels* de toute Idée en tant que telle. Or d'une part, ces caractères n'appartiennent pas *uniquement* aux Idées, mais leur appartiennent seulement de manière *éminente*, ce qui interdit de les considérer comme constituant un genre au sens propre du terme, et d'autre part, du point de vue de leur forme, toutes les Idées sont identiques, de sorte qu'il est impossible de

---

[63] Sur cette théorie, voir en particulier Lloyd (1976) et Makin (1990–1991) ; sur la causalité plotinienne, voir D'Ancona-Costa (1992).

[64] Contrairement à ce qu'écrit Dixsaut (1991b), pp. 144–145, n. 3, le fait que les *ousiai* tiennent leur mode d'être de l'Idée du bien implique qu'elles sont toutes bonnes—à condition d'ajouter : en tant qu'*ousiai*.

[65] Comme le remarque Sellars (1959), p. 16, n. 2, qui distingue la relation entre l'Idée du bien et les autres Idées d'une relation entre un universel générique et ses espèces et la rapproche plutôt d'une relation entre un universel de second ordre et des universaux de premier ordre. Pour un exemple parmi d'autres de confusion entre la relation de l'Idée du bien aux autres Idées et une relation de type genre-espèces, cf. Martin (1973), pp. 82–83—qui est d'ailleurs amené à dénoncer cette théorie comme absurde.

distinguer différentes espèces d'Idées dans cette perspective. Les différences entre les Idées concernent seulement leur *contenu*; mais on ne peut considérer la *forme* des Idées comme le genre dont les espèces seraient distinguées par le *contenu* de ces Idées, car forme et contenu sont deux aspects radicalement hétérogènes entre lesquels il y a solution de continuité. Parler d'un « genre de toutes les Idées » n'aurait de sens que relativement à leur contenu; or de ce point de vue, rien ne semble indiquer que Platon concevait toutes les Idées comme appartenant à un genre unique, et tel n'est en tout cas certainement pas le statut de l'Idée du bien.

Dans ces conditions, le seul rôle que joue l'Idée du bien dans la dialectique est purement formel : il consiste à « éclairer » les Idées et à leur donner leur être, c'est-à-dire à rendre la connaissance possible en conférant à ses objets des caractéristiques qui les rendent à la mesure de ses exigences. Mais l'Idée du bien ne joue en revanche aucun rôle particulier dans le processus effectif de la dialectique, qui étudie des relations de contenu entre différentes Idées considérées comme genres, comme différences et comme espèces. Il n'y a dès lors aucune raison d'identifier le principe anhypothétique dont il est question à la fin du livre VI à l'Idée du bien. Il est certes possible que l'Idée du bien intervienne également dans le *logos* qui détaille le contenu de certaines Idées, par exemple des Idées de vertus, mais cela est propre à ces Idées particulières et n'a rien à voir avec la relation décrite dans l'analogie avec le soleil, qui concerne en revanche toutes les Idées[66]. Par ailleurs, cela permet également de résoudre le faux problème des « Idées de choses mauvaises » : il est tout à fait possible de poser des Idées de choses mauvaises pour les étudier, et en tant qu'Idées, ces Idées seront mesurées, belles et vraies; mais cela ne rend pas *ce dont elles sont Idées* bon pour

---

[66] Santas (1980), dont l'interprétation de la relation entre l'Idée du bien et les autres Idées est très proche de la nôtre, objecte cependant à cette théorie qu'elle ne permet pas de comprendre pourquoi il existe une relation plus forte entre certaines Idées éthiques et l'Idée du bien que le simple fait d'être des Idées (pp. 266–267). C'est vrai, mais ce n'est pas une objection, puisque cette autre relation relève d'une problématique tout à fait différente. Cependant, lorsqu'on identifie le contenu de l'Idée du bien à la mesure, la beauté et la vérité (ce que ne fait pas Santas), le fait que le contenu de certaines Idées puisse entretenir une relation plus ou moins étroite avec cette Idée devient très clair.

autant, car leur contenu n'est pas affecté par cette opération—ou plutôt il est seulement purifié de tout élément étranger, ce qui, en l'occurrence, ne peut le rendre que d'autant plus mauvais[67]. Pour reprendre un exemple du *Philèbe*, poser l'Idée de l'*apeiron* ne rend pas celui-ci mesuré, beau et vrai : c'est au contraire ce qui nous permet d'en saisir le plus exactement possible l'indétermination irréductible en l'étudiant dans une Idée qui soit, quant à elle, mesurée, belle et vraie en tant que telle. C'est pourquoi il est parfaitement possible de distinguer par la dialectique entre l'espèce des plaisirs bons et celle des plaisirs mauvais, ce qui suppose que l'Idée du bien soit utilisée à titre de *différence* dialectique et non de genre. Cela serait en revanche impossible si l'Idée du bien était identique au principe anhypothétique d'où toute division dialectique devrait partir.

Quant à l'Idée du bien elle-même, son *contenu* propre n'est autre que la *forme* de toutes les autres Idées en général[68]. En ce sens, elle est l'*Idée des Idées*, l'idéalité des Idées prise elle-même comme objet d'une visée unitaire—comme *idea*—, même si elle n'est pas *que* cela, puisqu'elle peut également jouer un rôle dans le monde du devenir, comme nous le verrons dans la section suivante. Mais elle-même n'a pas la même forme que les autres Idées, elle n'est pas une *ousia*, car cela impliquerait que sa forme participe à son propre contenu : il faut plutôt dire qu'en elle, forme et contenu se confondent. Unité de la mesure, de la beauté et de la vérité, l'Idée du bien transcende chacune de ces caractéristiques, non pas au sens où elle ne les posséderait pas—elle les *est* au contraire éminemment—, mais au sens où elle ne peut être réduite à aucune d'entre elles prise isolément. Sa transcendance implique donc tout le contraire de l'inconnaissabilité de l'Idée du bien, puisque cette dernière consiste précisément en ces caractères qui rendent connaissable tout objet de connaissance. Mais précisément pour cette raison, elle est particulièrement difficile à voir, puisqu'elle n'est *que* cela : elle n'est pas une *ousia* intelligible ayant son propre contenu, mais *l'intelligibilité de l'intelligible elle-même*, dépouillée de tout autre

[67] Sur ce point, comparer Hitchcock (1985), p. 72.

[68] Ce que G. Santas exprime en écrivant que les attributs idéaux de toutes les Idées autres que l'Idée du bien sont les attributs propres de l'Idée du bien : cf. Santas (1980), p. 255, et (2001), p. 186.

contenu. Tout comme le soleil, en tant que cause de la vision, peut lui-même être vu par elle (508 b9–10), l'Idée du bien, en tant que cause de la connaissance, peut également être connue ; mais cela demande une grande préparation, tant sa visibilité extrême est éblouissante. Cette préparation, décrite dans le livre VII de la *République*, consiste essentiellement en une pratique intensive des différentes branches des mathématiques, avant d'aborder la dialectique elle-même—c'est-à-dire toutes ces disciplines qui nous confrontent à des objets parfaitement *déterminés*. Comme le dit Diotime, il faut commencer par examiner la beauté dans les sciences avant d'être capable de la contempler en elle-même (cf. *Banquet*, 210 c6 sq.). Mais pour parvenir à saisir finalement l'Idée du bien, encore faut-il être capable d'atteindre de ces différentes disciplines une vue *synoptique* (σύνοψις, *République*, VII, 537 c2 ; cf. 531 c9–d4), les appréhender dans ce qu'elles ont de commun, c'est-à-dire dans leur scientificité même, afin de pouvoir dégager les caractères qui rendent celle-ci possible, à savoir la mesure, la beauté et la vérité[69]. C'est pourquoi également il n'y a pas d'objet trop méprisable pour mériter qu'on lui applique la dialectique (cf. *Sophiste*, 227 a7–b6 ; *Politique*, 266 d7–10), car celle-ci vise à nous faire acquérir l'intelligence (τοῦ κτήσασθαι… ἕνεκα νοῦν, *Sophiste*, 227 a10–b1), de sorte que ce qui compte avant tout, c'est la *méthode* qui nous permet de penser des objets formellement mesurés, beaux et vrais, non le contenu de ces objets (cf. *Politique*, 285 c8–287 a6). Car il faut préparer notre âme à contempler ensuite ces caractéristiques *en elles-mêmes*, indépendamment de tout contenu qu'elles revêtiraient—ce qui ne peut se faire qu'*après* avoir étudié un grand nombre d'Idées dans leur contenu[70]. Cependant, si ces caractéristiques peuvent

[69] Sur le rôle des mathématiques comme préparation à la saisie de l'Idée du bien, comparer Burnyeat (2000).

[70] En ce sens, si nous sommes entièrement d'accord avec M. Dixsaut lorsqu'elle insiste sur le fait qu'on ne peut connaître une Idée que *dialectiquement* (donc, dans notre terminologie, en étudiant son *contenu*), et non en partant de prédicats qui définiraient *génériquement* toute Idée en tant que telle pour *ensuite* la spécifier comme telle Idée particulière, nous ne la suivons plus lorsqu'elle en conclut qu'il est dès lors impossible d'étudier ce que sont les Idées *en tant qu'Idées* (cf. Dixsaut (2001), pp. 213–220). Il est certes vrai que nous ne pouvons considérer une Idée tantôt dans son contenu tantôt dans sa forme selon notre bon plaisir, mais cela n'empêche pas le dialecticien expérimenté d'être capable, *parce qu'il a déjà expérimenté ce qu'est une Idée dans un grand nombre de cas différents*, d'en « abstraire » les caractères communs. C'est cette étape ultime qui constitue

être isolées par des moyens discursifs, comme le démontre le *Philèbe*, la *vision* de l'Idée du bien *dans son unité* échappe à de tels procédés et ne peut se produire que fugitivement et instantanément (ἐξαίφνης), comme le dit à nouveau Diotime (*Banquet*, 210 e4), dans l'intériorité de l'âme.

Tout ceci permet de comprendre en quel sens Socrate peut dire dans la *République* que celui qui aurait examiné le soleil lui-même et en lui-même et l'aurait contemplé tel qu'il est pourrait, après cela, conclure que c'est lui qui régit tout ce qui appartient au lieu visible (VII, 516 b4–c1)—ajoutant qu'il en irait de même pour celui qui parviendrait à connaître le bien relativement à l'intelligible (517 b7–c4). Or Socrate continue en disant qu'il conclurait également que le soleil est aussi, d'une certaine façon (τρόπον τινά), cause de tout ce que ses compagnons et lui voyaient dans la caverne (516 c1–2)—bref que la causalité du bien s'étend jusque dans le sensible (cf. 517 c3). Il annonce ainsi la tâche à laquelle s'attellera le *Timée*. Le fait qu'elle ne puisse être entreprise qu'*après* avoir atteint la connaissance de l'Idée du bien montre que ce dialogue doit être considéré comme logiquement postérieur au *Philèbe*—en tout cas dans l'ordre de lecture. Mais nous pouvons déjà annoncer à grands traits les principes que devra suivre cette explication.

b. *L'Idée du bien et le sensible*

Comment comprendre cette extension de la causalité du bien au sensible lui-même? En quel sens l'Idée du bien peut-elle être dite cause du sensible? Comme toute Idée, ce ne peut être qu'en tant que cause *logique*: l'Idée du bien est responsable de la bonté du sensible, non pas à la manière d'une cause efficiente ou transitive, mais simplement au sens où si une chose sensible peut être dite bonne, c'est parce qu'elle est mesurée, belle et vraie. Or être mesuré, beau et vrai, c'est être une *ousia*—certes, une *ousia advenue* lorsqu'il s'agit d'un être sensible. C'est en ce sens que l'Idée du bien n'est pas seulement responsable de la bonté du sensible, mais également et par là même de son être, puisque l'être est fonction de la détermination. L'Idée

---

la remontée à l'Idée du bien, qui *n*'est précisément *pas* la remontée à un genre suprême dont les différentes Idées seraient des espèces.

du bien est donc la cause (logique) de tout ce qui est, tant dans l'intelligible que dans le sensible. Dans le mythe de la caverne, cela s'exprime par le fait que la caverne n'est pas totalement close sur elle-même, mais comporte une ouverture qui laisse filtrer la lumière de l'extérieur, comme Socrate prend soin de le préciser en commençant son récit (VII, 514 a3–5) : l'action déterminante de l'Idée du bien se poursuit jusque dans le sensible, certes à un moindre degré que dans l'intelligible, mais suffisamment tout de même pour lui conférer un certain type d'être.

Cependant, étant donné que la causalité de l'Idée du bien est purement logique, elle ne peut suffire par elle-même à conférer ces caractéristiques au sensible, si l'on envisage ce problème dans la perspective de la *production*. L'Idée du bien est la seule cause qu'il soit nécessaire de reconnaître lorsqu'on se situe dans une perspective logique ; mais si l'on cherche à comprendre la réalité sensible dans son devenir même, il faut nécessairement faire intervenir le type de causalité propre au plan du devenir, à savoir la causalité efficiente, ou plus exactement productive, en tant qu'elle vise le meilleur. Car les Idées ne sont pas censées rendre compte du devenir *en tant que devenir*, mais seulement du devenir *tel ou tel*, c'est-à-dire des *prédicats* qu'une chose peut gagner en se transformant. Pour expliquer le devenir lui-même, il faut expliquer le passage de la participation d'une Idée à la participation d'une autre Idée, ou de l'absence de toute participation à la participation en général, et cela nécessite l'intervention d'une cause efficiente—ce que, quoi qu'en dise Aristote, Platon a reconnu dès l'*Hippias majeur* et maintenu jusque dans le *Philèbe*, le *Timée* et le dixième livre des *Lois*. C'est pourquoi il est particulièrement important de distinguer entre l'Idée du bien et le démiurge du *Timée* (ou aussi bien l'intelligence cosmique du *Philèbe*), car leurs fonctions respectives sont tout à fait différentes et répondent à deux problématiques distinctes. Toute tentative de les identifier l'un à l'autre, que ce soit pour leur conférer à tous deux une efficacité purement logique, à la manière de P. Natorp[71], ou au contraire pour conférer à l'Idée du bien la causalité efficiente d'un producteur, comme le fai-

[71] Natorp (1994), pp. 327–332, 347–348, 353–355, 356–360.

sait encore récemment E. Benitez[72], nous paraît résulter d'une confusion entre ces deux perspectives, confusion qui remonte au moins à Plotin.

Afin de conférer la bonté au sensible, le producteur doit donc rendre celui-ci mesuré, beau et vrai. Or ces trois caractères sont ceux de toute Idée en tant qu'Idée. On comprend dès lors que le sensible deviendra bon en étant rendu aussi semblable que possible à l'intelligible *en tant que tel*, c'est-à-dire que sa bonté sera fonction de sa participation à l'intelligible[73]. Par conséquent, le producteur qui veut réaliser un bon produit doit nécessairement prendre l'intelligible comme modèle et façonner le sensible à sa ressemblance. C'est pourquoi *dans la perspective de la production*, et dans cette perspective seulement, on peut considérer les Idées comme des causes finales au sens aristotélicien[74], puisque le bien de chaque chose consiste précisément à participer à l'intelligible, ce qui la rend mesurée, belle et vraie. Ce point est essentiel, car il permet d'articuler les deux perspectives que nous avons distinguées : en effet, si les Idées peuvent être considérées comme les causes logiques du sensible, c'est-à-dire si le sensible, dans la mesure même où il est bon, participe à l'intelligible, c'est parce que les Idées ont servi de modèles lors de sa production originelle—production qui ne peut dès lors être le fait que d'une intelligence.

Cette conception de la bonté du sensible en termes de participation à l'intelligible paraît toutefois donner lieu à des résultats paradoxaux. En effet, n'avons-nous pas vu que la bonté des Idées ne concernait que leur forme, sans aucunement impliquer celle de leur contenu ? Dans ces conditions, que dire d'un être sensible qui participe à une Idée dont le contenu est mauvais ? Doit-on dire qu'il est néanmoins bon en tant qu'il participe à l'intelligible[75] ? Une telle conséquence serait d'autant plus absurde que nous pouvons poser des Idées pour tout ce qu'il est possible de

---

[72] Benitez (1995).

[73] Constatant que le démiurge du *Timée* imite les caractéristiques *formelles* des Idées, Keyt (1971) en conclut que Platon confond les deux niveaux (forme et contenu des Idées), de sorte que son démiurge agirait de manière incohérente et mériterait d'être traité de « fou ». Voir en revanche Santas (1980), pp. 263–265, et (2001), p. 186.

[74] Cf. Fine (1987), pp. 109–111.

[75] Ce problème est soulevé par White (1979), p. 41.

penser sous une détermination unique, et qu'une telle exigence ne peut certainement pas suffire à distinguer entre le bien et le mal. Mais à vrai dire, cette manière de poser le problème nous semble trompeuse. En effet, la participation du sensible à l'intelligible ne concerne pas la *forme* du sensible, mais son *contenu* : quant à sa forme, c'est-à-dire en tant que sensible, le sensible est et demeurera à jamais foncièrement indéterminé. C'est précisément en cela qu'il se distingue de l'intelligible. Par conséquent, pour le rendre aussi semblable que possible à l'intelligible en tant que tel, il faut lui conférer un *contenu* déterminé, ce qui implique qu'il faut le faire participer à des Idées qui aient elles-mêmes un contenu pleinement déterminé. Si cela est possible, c'est parce que la mesure, la beauté et la vérité ne sont pas seulement les caractéristiques formelles des Idées en général, mais constituent également le contenu de l'Idée du bien elle-même, contenu qui peut également appartenir au contenu de certaines Idées, à savoir celles qui incluent le bien dans la définition de leur essence. De sorte que la seule manière de rendre le sensible aussi semblable que possible à l'intelligible en tant que tel est de le faire participer à ces Idées qui sont pleinement déterminées non seulement quant à leur forme, mais aussi quant à leur contenu.

Afin de clarifier ce point, reprenons l'exemple de l'*apeiron*. Être *apeiron*, c'est par définition échapper à toute détermination, et par conséquent ne pas participer à l'intelligible. Cependant, dans la mesure où tout *apeiron* peut être défini par ce trait, celui-ci peut être considéré comme l'Idée unique à laquelle tout *apeiron* en tant que tel participe. Tout *apeiron* participe dès lors au moins à l'Idée de l'*apeiron*. Cela le rend-il déterminé pour autant ? Certainement pas, puisque c'est précisément l'absence de toute détermination en lui que l'on veut signifier par cette participation. Participer à l'Idée de l'*apeiron*, c'est ne pas participer à l'intelligible *en tant que tel*. Aucun producteur digne de ce nom ne prendra donc cette Idée comme modèle pour produire un être sensible, puisque son contenu contredit celui de l'Idée du bien.

On le voit, se régler sur l'intelligible ne suffit pas pour produire quelque chose de bon : encore faut-il être capable de sélectionner les Idées qui sont bonnes non seulement dans leur forme, mais également dans leur contenu. Le seul critère absolu de tout producteur doit donc être l'Idée du bien elle-même, c'est-à-dire la mesure, la beauté et la vérité. C'est sur ce critère que

se règle le démiurge du *Timée*, qui fait un abondant usage de ces principes pour réaliser le bien dans le monde[76]; et c'est pourquoi la téléologie du *Timée* est tant empreinte de considérations mathématiques et esthétiques[77]. Insistons sur le fait que cette particularité de la téléologie du *Timée* implique tout le contraire d'un éloignement de la prise en compte du bien humain, car ces caractéristiques ont été découvertes à partir d'un examen de la vie bonne, et si le démiurge se règle sur elles pour organiser le monde, c'est précisément afin de nous permettre d'atteindre notre harmonie intérieure par l'étude de l'harmonie extérieure qu'il instaure—ce qui suppose également que notre corps soit façonné de manière à nous rendre aptes à pratiquer la philosophie[78]. Quant au politique, il doit suivre son exemple : en tant que producteur (cf. *République*, VI, 500 d6; *Politique*, 308 c7), il doit lui-même se régler sur ce critère pour organiser sa cité, comme nous l'apprennent tant la *République*—selon laquelle le véritable gouvernant doit commencer par connaître l'Idée du bien avant d'agir (VII, 517 c4–5, 540 a4–c2)—que le *Politique*—selon lequel le seul critère absolu de toute production doit être le *metrion* (283 c3–285 c3)—, qui s'accordent pleinement sur ce point[79]. Enfin, c'est également ainsi que doit agir chaque individu à l'égard de sa propre vie, s'il veut réellement atteindre le bien, car il ne le pourra qu'en déterminant pleinement l'*apeiron* qui règne en lui, ce qui suppose qu'il supprime tout excès et tout défaut par rapport à la juste mesure. Dans tous les cas, il s'agit de produire un monde, une cité ou un individu qui participe à l'intelligible, c'est-à-dire un être sensible qui manifeste dans son contenu un niveau de détermination proche de celui qui caractérise les Idées dans leur simple forme, lui permettant ainsi de gagner une stabilité qui résiste au devenir incessant. On comprend dès lors que *l'Idée du bien n'est pas seulement ce qui est commun à tous les biens, mais*

[76] Pour un aperçu de cet usage, voir Joubaud (1999).

[77] Sur cette particularité de la téléologie platonicienne, cf. Lennox (1985) (surtout pp. 208–218).

[78] Sur cette signification morale du *Timée*, cf. Sedley (1999) et Steel (2001).

[79] Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à Delcomminette (2005a). Il est intéressant de remarquer que tant dans la *République* (VIII, 546 a1 sq.) que dans les *Lois* (III, 691 c1 sq.), c'est l'oubli du καιρός ou du μέτριον qui cause la décadence par rapport à la cité parfaite (cf. Fraisse (1988), p. 442). Sur l'invocation constante de la juste mesure dans les *Lois*, cf. Diès (1935), pp. XLV–XLVI.

également le bien suprême[80] : en effet, la connaissance de l'Idée du bien, loin d'être inutile, comme le prétend Aristote, est la condition qui nous permet de produire le bien en nous-mêmes ou en d'autres, et par là même d'atteindre ou de procurer le bonheur.

Grâce à cet intermédiaire qu'est le producteur, la causalité de l'Idée du bien peut s'étendre jusque dans le sensible, de telle sorte que le bien puisse être considéré comme la cause logique de toute *ousia,* qu'elle soit intelligible ou sensible. En tant que principe de la participation du sensible à l'intelligible, l'Idée du bien permet de réconcilier ces deux plans de prime abord antithétiques et d'assurer le passage de l'un à l'autre. C'est de cette manière que le bien est le lien qui tient tout ensemble (cf. *Phédon,* 99 c5–6) : non pas à la manière d'un lien qui serait extérieur aux termes reliés[81], mais parce que, en tant que mesure, beauté et vérité, il est la cause interne de tout ce qui est, tant dans l'intelligible que dans le sensible, et permet dès lors à chaque être d'entrer en relation avec tous les autres—qu'ils appartiennent ou non au même plan que lui—sans pour autant s'altérer lui-même. Par conséquent, établir la participation du sensible à l'intelligible, que ce soit au sein d'un jugement ou d'une production effective, signifie retrouver l'unité de l'Idée au sein du sensible en se réglant sur la juste mesure, c'est-à-dire sur le critère même qui nous permet également d'atteindre la connaissance de l'Idée par la dialectique. Car c'est le même critère qui nous permet d'atteindre la connaissance d'une Idée en elle-même et de la retrouver dans ce qui en participe. Simplement, ce critère s'applique de manière différente dans le sensible et dans la pensée : dans le sensible, il concerne essentiellement l'intégration du participant aux circonstances particulières au sein desquelles il doit surgir, tandis que dans la pensée, la (juste) mesure règle bien plutôt les rapports entre l'Idée que l'on cherche à connaître et les autres membres appartenant au même genre. Mais formellement—et la juste mesure est un critère purement formel—, il s'agit toujours de la même chose, à savoir de supprimer le plus et le moins pour obtenir un résultat déterminé. C'est sans doute pour cette raison que les futurs gouvernants de la *République* doivent

[80] Contrairement à ce qu'écrit Ebert (1974), pp. 139–140. Cf. les critiques de Ferber (1984), pp. 14 et 51–52.
[81] Comme le suggère en revanche Ferber (2002), pp. 190–192.

non seulement posséder une solide formation mathématique et dialectique, mais également revenir ensuite se confronter à la réalité sensible pendant pas moins de quinze ans, avant de pouvoir remonter enfin, vers l'âge de cinquante ans, jusqu'à l'Idée du bien elle-même (cf. *République*, VII, 539 e2–540 a9). Ce détour par le sensible est nécessaire, car pour atteindre une véritable connaissance de l'Idée du bien dont la juste mesure est l'aspect principal, il ne suffit pas de l'étudier sur le plan des réalités éternelles, mais il faut encore examiner la manière dont elle se manifeste dans le monde de l'expérience constamment changeante, où sa réalisation dépend de circonstances infiniment variées et sans cesse renouvelées. C'est seulement lorsqu'on peut relier ces deux manifestations de la juste mesure que l'on devient capable d'en percevoir l'unité, et dès lors de remonter jusqu'à l'Idée du bien.

CHAPITRE XVII

LA HIÉRARCHIE FINALE

§ 1. La seconde place

Nous sommes à présent en mesure d'accomplir la tâche prescrite en 22 c7–e3, à savoir décider auquel des deux ingrédients de la vie mixte il faut attribuer la seconde place. Comme nous l'avons vu, le critère de cette décision doit être la cause de la bonté de la vie bonne. Nous avons vu également que si l'on comprenait celle-ci au sens de la cause du quatrième genre, l'intelligence s'y identifiait purement et simplement et prenait dès lors nécessairement le pas sur le plaisir, conçu comme simple *apeiron* destiné à recevoir la détermination de l'intelligence. Reste à examiner si ce résultat recouvre celui que nous obtiendrons en comparant le plaisir et l'intelligence à la cause du bien entendue cette fois au sens de cause *logique* de la bonté de la vie bonne, c'est-à-dire aux trois caractéristiques qui viennent d'être isolées à titre de contenu de l'Idée du bien. C'est pourquoi Socrate dit qu'il faut désormais juger (cf. κριτής, 65 a8) lequel du plaisir ou de l'intelligence « est le plus parent de ce qu'il y a de meilleur et est le plus digne d'honneur parmi les hommes et les dieux » (τοῦ ἀρίστου συγγενέστερόν τε καὶ τιμιώτερον ἐν ἀνθρώποις τέ ἐστι καὶ θεοῖς, 65 b1–2). « Ce qu'il y a de meilleur » ne peut désigner que l'Idée du bien, à laquelle ni le plaisir ni l'intelligence ne peuvent être identiques, mais seulement plus ou moins apparentés[1] (voir aussi 67 a11–12 : οἰκειότερον καὶ προσφυέστερον… τῇ τοῦ νικῶντος ἰδέᾳ). Il va donc s'agir d'évaluer le plaisir et l'intelligence à l'aune des trois caractéristiques qui viennent d'être dégagées, c'est-à-dire à l'aune de l'Idée du bien elle-même. Étant donné que ces caractéristiques correspondent à trois aspects d'une seule et même Idée, il est clair que le résultat devra être le même dans

[1] Nous allons voir toutefois que sous un aspect au moins, l'intelligence semble quasiment s'identifier à l'Idée du bien.

chaque cas : l'ingrédient qui s'avérera le plus apparenté à l'une de ces caractéristiques devra du même coup être plus apparenté aux deux autres[2]. La comparaison successive du plaisir et de l'intelligence à chacune de ces caractéristiques nous permettra donc de vérifier que celles-ci forment bien une unité, unité qui n'est autre que l'Idée du bien.

Cette confrontation du plaisir et de l'intelligence à la mesure, la beauté et la vérité a cependant paru peu concluante à de nombreux commentateurs, car Protarque l'effectue en se réglant exclusivement sur les plaisirs les plus grossiers, les plus excessifs, et dès lors les plus indéterminés (cf. τἀφροδίσια, αἳ δὴ μέγισται δοκοῦσιν εἶναι, 65 c6–7 ; περιχαρείας, d8 ; ἡδονάς… τὰς μεγίστας, e9), bref sur les plaisirs qui ont précisément été exclus de la vie bonne au profit des plaisirs purs dont Protarque semble ici avoir oublié jusqu'à l'existence[3]. En réalité, loin d'être un défaut de l'argumentation, cette particularité est une conséquence nécessaire de ce qui s'y joue. En effet, si nous voulons distinguer la part de responsabilité qui revient à chacun des deux composants du mélange quant à la bonté de ce mélange, nous devons commencer par les évaluer dans l'état qui est le leur avant leur mélange mutuel, c'est-à-dire en tant qu'*ingrédients* de la vie bonne ; car si nous les considérions immédiatement en tant que *parties* de la vie bonne déjà constituée, leur mélange ne nous permettrait plus d'opérer une telle distinction. Or s'il est vrai que le plaisir pur est mesuré, beau et vrai, il ne le doit précisément pas à sa nature de plaisir, mais à l'action déterminante de l'intelligence. Afin de distinguer ce qui revient en propre à chacun des ingrédients dans le mélange final, nous devons donc considérer le plaisir et l'intelligence « dans leur état de pureté »—non pas au sens des plaisirs purs (de toute douleur), mais au sens de ce que chacun est « par nature » (cf. πεφυκός, 65 d9), indépendamment de tout mélange avec l'autre[4]. Nous nous référerons donc au plaisir le plus indéterminé, d'une part, et à la science la plus pure—c'est-à-dire à la dialectique—, d'autre part.

---

[2] Comme l'a bien vu Migliori (1998), p. 437.

[3] Le fait que Damascius mentionne déjà ce problème (*Commentaire sur le* Philèbe, § 248, p. 117) montre que ce passage a troublé les commentateurs dès l'Antiquité.

[4] Comme l'ont bien vu Rodier (1900), p. 132 ; Hackforth (1972), p. 134 ; Gadamer (1994a), pp. 311–312.

Dans ces conditions, on comprend que Socrate déclare que « n'importe qui » (ὁστισοῦν, 65 a8) serait capable d'accomplir la tâche dont il s'agit à présent. De fait, si la mesure, la beauté et la vérité sont les caractéristiques du troisième genre, ils résultent de l'action déterminante de l'intelligence sur l'*apeiron*, de sorte que l'intelligence, qui en est la cause (productive), leur sera nécessairement bien plus apparentée que le plaisir *apeiron*, qui en est dépourvu par nature. C'est pourquoi la faiblesse de l'argumentation de ce passage[5] ne doit pas nous inquiéter : elle n'affecte en rien la valeur de ses résultats, que la recherche précédente a déjà établis avec toute la rigueur requise. L'intérêt de ce passage est avant tout de nous montrer l'étendue de la transformation opérée en Protarque, désormais pleinement gagné à la cause de l'intelligence grâce à l'action déterminante de la dialectique[6].

C'est d'abord par rapport à la vérité que Socrate demande à Protarque d'évaluer le plaisir et l'intelligence, ce que Protarque juge particulièrement aisé : en effet, le plaisir est un grand imposteur, à tel point que les dieux vont jusqu'à pardonner à ceux qui font des faux serments à cause des plaisirs d'amour (τἀφροδίσια), « comme si les plaisirs étaient comme des enfants dépourvus de la plus petite part d'intelligence » (ὡς καθάπερ παίδων τῶν ἡδονῶν νοῦν οὐδὲ τὸν ὀλίγιστον κεκτημένων, 65 c7–d2). « L'intelligence en revanche est soit identique à la vérité, soit ce qui, parmi toutes les choses, lui est le plus semblable et est le plus vrai » (νοῦς δὲ ἤτοι ταὐτὸν καὶ ἀλήθειά ἐστιν ἢ πάντων ὁμοιότατόν τε καὶ ἀληθέστατον, 65 d2–3 ; comparer *République*, VI, 485 c10–11). Cette formule, particulièrement forte, est l'expression la plus achevée de ce que l'on peut nommer l' « idéalisme platonicien », à condition de bien voir que celui-ci consiste non pas à dire que la vérité est construite par l'intelligence, mais à définir la vérité par la *déterminité*. Si la vérité est le lien entre les objets de connaissance et l'intelligence qui les connaît, c'est parce qu'elle est la déterminité des objets de connaissance, qui doit également caractériser la pensée déterminée dialectiquement pour qu'il soit possible de poser un lien

[5] Soulignée notamment par Van Riel (2000a), pp. 30–31, et Dixsaut (2001), p. 333.

[6] Au contraire, Frede (1993), p. lxv, et (1997), pp. 361–362, estime que le fait que Protarque se réfère exclusivement aux plaisirs les plus grossiers dans ce passage montre que Socrate n'a pas réussi à le convertir complètement à la dialectique.

entre celle-ci et ceux-là. La vérité n'est pas un lien qui serait extérieur aux termes reliés : elle relie au sens où elle caractérise de manière interne chacun des deux termes et leur permet dès lors d'être rapportés l'un à l'autre. Or cette déterminité de la pensée déterminée dialectiquement n'est pas simplement une caractéristique du *résultat* de la dialectique : car la pensée n'est pas une matière que l'on pourrait déterminer une fois pour toutes, elle est un mouvement qui ne se détermine pleinement que lorsqu'il se déroule dialectiquement. La pensée ne peut être déterminée qu'en tant que son contenu est soutenu par ce mouvement, et c'est seulement dans ces conditions qu'elle peut être réellement vraie et être une science—tandis que détachée de ce mouvement, elle ne peut être qu'une *doxa*. C'est en ce sens que l'intelligence (la dialectique) est soit la vérité elle-même, soit ce qu'il y a de plus vrai et de plus semblable à la vérité. La contrepartie nécessaire de ce type d'idéalisme est que tout ce qui est vrai ne peut l'être que dans la mesure où il est déterminé par l'intelligence—ce qui vaut éminemment pour les plaisirs, comme le rappelle Protarque dans le passage qui vient d'être cité en expliquant le manque de vérité des plaisirs d'amour par leur manque d'intelligence.

Que l'intelligence soit plus semblable à la mesure que le plaisir paraît tout aussi évident à Protarque, rien n'étant par nature plus démesuré (ἀμετρώτερον) que le plaisir et la jouissance excessive, rien n'étant en revanche plus mesuré (ἐμμετρώτερον) que l'intelligence et la science (65 d4–10). En tant que cause de la détermination de l'indéterminé, l'intelligence procure la mesure à tout ce qu'elle produit, et d'abord à son propre usage, nécessairement conforme à la juste mesure s'il est réellement dialectique[7].

Quant à la beauté, qui a jamais osé prétendre que la pensée et l'intelligence étaient laides ? En revanche, les plaisirs les plus grands, on en jouit en cachette, comme si on avait honte de s'y abandonner (65 e1–66 a3)[8]. La dialectique produit la *symmetria*,

[7] C'est pourquoi dans le cas de la dialectique, le seul critère qui vaille en guise de juste mesure est la pratique de la dialectique elle-même (cf. *Politique*, 285 c8–287 a6) : pour la dialectique, se soumettre à la juste mesure signifie se soumettre à elle-même, puisque seule sa pratique permet d'atteindre la connaissance de la juste mesure.

[8] Sur la beauté de la science, cf. *Banquet*, 204 b2–3, 210 c6–7 ; sur la laideur de certains plaisirs, cf. *Hippias majeur*, 299 a1–6.

elle rend possible l'établissement de relations entre les êtres qui ne menacent pas leur détermination ni leur identité propres et leur permettent de s'intégrer dans un tout stable et cohérent.

Si la vie bonne est bonne, elle le doit certes en premier lieu à l'Idée du bien à laquelle elle participe, mais en second lieu à l'intelligence, qui exhibe les caractéristiques propres à la bonté de manière incomparablement plus manifeste que le plaisir. En tant qu'identique à l'intelligence, la dialectique, d'abord introduite dans le dialogue à titre de simple méthode afin de nous permettre d'atteindre la connaissance du bien, est à présent devenue une valeur en soi, et même la valeur la plus haute, puisqu'elle est ce qui dans la vie bonne s'approche le plus de l'Idée du bien et dès lors ce qui est le plus capable de nous faire vivre cette vie bonne qu'elle nous permet de connaître. La dialectique n'est pas une simple méthode qui pourrait être abandonnée lorsqu'elle nous aurait menés à la vie bonne : sa pratique *est* la vie bonne elle-même, et dans cette optique, il n'y a plus de différence entre connaître la vie bonne et la vivre.

§ 2. L'échelle des biens

Socrate procède ensuite, en guise de conclusion, à la constitution d'une échelle des biens[9]. Comme de nombreux autres, ce passage a suscité une masse considérable de commentaires divergents, en particulier au dix-neuvième siècle[10]. Afin d'en saisir l'enjeu, il convient d'examiner le rapport qu'entretient cette échelle finale des biens avec la présentation initiale du problème dans le dialogue. Souvenons-nous en effet que le dialogue s'était ouvert sur la prétention de chacun des deux concurrents—le plaisir et la pensée—à être *meilleur* que l'autre. Cette utilisation de comparatifs dans la position du problème avait pour conséquence d'instaurer une opposition entre les deux candidats, chacun étant considéré par l'autre comme son contraire sous le rapport du

[9] Frede (1997), p. 367, remarque qu'à la différence des commentateurs, Socrate ne parle pas de biens, mais seulement de « possessions » (κτήματα, cf. 66 a5). Il n'en reste pas moins qu'il s'agit de biens, au sens de ce dont la possession est capable de procurer le bonheur (cf. 11 d4–6).

[10] Pour de rapides survols des interprétations proposées, voir Badham (1855), pp. xiv–xviii (= Badham (1878), pp. 14–19) ; Bury (1897), pp. 169–178 ; Brochard (1905), pp. 209–210, n. 1 ; Boussoulas (1952), pp. 178–181.

bien. Cette situation avait une implication plus fâcheuse encore, à savoir de rejeter le bien lui-même dans l'indéterminé, lui dont nous savons à présent qu'il est le moins propre à subir un tel traitement, puisqu'il consiste en la déterminité elle-même. Si le conflit entre le plaisir et la pensée avait été résolu dans les termes dans lesquels il avait été introduit, nous ne serions pas sortis du « relativisme moral » tel que nous l'avons défini, selon lequel rien n'est bon en soi, mais telle ou telle chose (ou action) peut seulement être dite meilleure ou moins bonne que telle ou telle autre. C'est pour cette raison qu'il est essentiel de remplacer cette contrariété du plus et du moins par des relations déterminées qui permettent de situer les termes en présence les uns par rapport aux autres sans pour autant les rejeter dans l'indétermination. C'est seulement à cette condition que ces termes pourront se réunir pour réaliser un tout harmonieux, tandis que des êtres qui manquent de mesure ne peuvent jamais devenir amis ni d'autres êtres qui manquent de mesure ni d'êtres mesurés (cf. *Lois*, IV, 716 c3–4) : entre eux ne peut régner que l'opposition des contraires. Telle est l'ambition de cette échelle finale des biens, qui, grâce à la notion de *nombre*, entendue ici encore principalement dans sa dimension *ordinale*, va déterminer le *rang* que doit occuper chacun de ces biens au sein de la vie bonne afin que celle-ci soit un tout harmonieux. Bref, il s'agit d'établir une *symmetria* entre les différents biens, ou plus exactement la juste *symmetria* qui permettra à chacun d'être pleinement déterminé en lui-même, sans se trouver en excès ni en défaut par rapport à la juste mesure. De cette manière, c'est le bien lui-même qui sera déterminé de telle sorte qu'il puisse se révéler autrement que sous la forme d'un indéterminé.

Ces biens que nous devons ordonner sont les « possessions » (κτήματα) de celui qui mène la vie bonne telle qu'elle a été constituée dans le dialogue. Le plaisir et la pensée ne seront donc plus considérés comme des *ingrédients* entrant dans la composition de la vie bonne, mais plutôt comme des *parties* de cette vie considérée comme achevée. C'est pourquoi ne seront plus pris en compte ici les plaisirs indéterminés, mais seulement ceux qui ont subi l'action déterminante de l'intelligence qui en a fait des biens et leur a permis d'intégrer la vie bonne—compte tenu toutefois du fait qu'ils ne tiennent pas leur bonté d'eux-mêmes, mais de l'intelligence. Le point de vue de cette échelle finale

des biens est donc tout à fait différent tant de la comparaison des vies (21 c7–22 b9) que de la classification quadripartite (23 c4–27 c2), et il n'y a pas lieu de chercher à faire se recouvrir ces différents passages[11]. Ici, il s'agit seulement d'analyser le *résultat* du mélange de manière *statique*, en dégageant l'ordre qui règne entre ses différentes parties. Plus précisément, il faut parler d'un ordre entre les différents *aspects* de la vie bonne, car celle-ci n'est nullement un amas hétéroclite d'éléments indépendants les uns des autres : elle est un tout organique que l'on peut considérer à un degré plus ou moins élevé d'abstraction. Autrement dit, les différentes « possessions » ne s'ajoutent pas les unes aux autres : chaque niveau inférieur intègre les précédents comme ses conditions de possibilité, en y joignant une dimension propre qui le fait se rapprocher de la vie bonne elle-même dans toute sa complexité, y compris dans sa dimension affective. L'échelle finale des biens peut donc être décrite comme une analyse des différents aspects de la vie bonne allant de son aspect le plus abstrait (la mesure comme noyau ultime du bien) à son aspect le plus concret (les plaisirs purs)[12].

Le principe de cet ordre nous a été fourni par le passage analysé dans le paragraphe précédent : en premier lieu doit venir l'Idée du bien, en second lieu l'intelligence, et en troisième lieu le plaisir. Cependant, chacun d'entre eux doit ici être considéré en tant qu'*intégré* à la vie bonne : les caractéristiques qui forment le contenu de l'Idée du bien doivent être considérées comme les *marques* de l'Idée du bien *dans cette vie*, l'intelligence doit être accompagnée de toutes les autres sciences dans lesquelles elle s'exprime à des degrés divers, et les plaisirs doivent avoir subi l'action déterminante de l'intelligence, bref être devenus des plaisirs purs. Or nous avons vu que le contenu de l'Idée du bien consistait en trois caractéristiques, entre lesquelles il était possible d'établir la hiérarchie suivante : (1) la mesure, (2) la beauté et (3) la vérité. Par ailleurs, nous avons vu à la fin de la classification des sciences que la dialectique devait être mise à part de toutes les autres sciences comme méritant seule de recevoir au

[11] Comme le voudraient notamment, dans le premier cas, Murphy (1938), pp. 121–122 ; dans le second, Jackson (1882), pp. 281–282, n. 1 ; Lachelier (1902), pp. 222–224 ; Migliori (1993), pp. 317–321 ; Gadamer (1994a), pp. 313–314 (bien qu'il soit plus prudent) ; Frede (1997), p. 366.

[12] Comparer Jowett (1875), p. 16.

sens propre les noms d'intelligence et de pensée. Cela donnerait donc l'ordre suivant : (1) la mesure, (2) la beauté, (3) la vérité, (4) l'intelligence et la pensée (= la dialectique), (5) les autres sciences et (6) les plaisirs purs. Cependant, Protarque vient de nous dire que l'intelligence était soit identique soit très semblable à la vérité. On peut dès lors rassembler les troisième et quatrième rangs en un seul, et on obtient l'échelle détaillée par Socrate :

(1) Au premier rang, la mesure sous ces différentes formes : μέτρον, μέτριον, καίριον (66 a4–9)—ce dernier terme n'étant pas à prendre ici en un sens temporel, mais comme un synonyme de la juste mesure[13]. Cette mesure concerne la vie bonne dans sa totalité ainsi que chacune de ses parties considérée isolément. Insistons sur le fait qu'il s'agit bien ici de la mesure en tant que caractère de ce qui est mesuré, et non du *peras*, comme on l'écrit souvent[14].

(2) Au second rang, la commensurabilité et la beauté (τὸ σύμμετρον καὶ καλόν), auxquelles s'ajoutent le complet et le suffisant (τὸ τέλεον καὶ ἱκανόν) (66 b1–4). Il s'agit ici des caractères d'une chose mesurée envisagée dans ses rapports à la complexité, que ce rapport se joue à l'intérieur de la vie bonne ou entre la vie bonne elle-même et le reste de l'univers[15]. On peut toutefois s'étonner de

[13] Voir déjà Bury (1897), p. 176, et Wilamowitz-Moellendorff (1920), Vol. II, p. 357 ; *contra* notamment Mattéi (1997), p. 44, et Wieland (1999), pp. 195–196. Sur ce sens non temporel du *kairos*, qui, loin d'être une exception, est le sens primitif de cette notion dont la signification temporelle est une spécification plus tardive, cf. Wilson (1980) et Trédé (1992), pp. 23–80.

[14] Il semble que le texte des lignes 66 a7–8 (qui, dans l'édition de Burnet, donne ceci : … καὶ πάντα ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα νομίζειν, τὴν †ἀίδιον ᾑρῆσθαι) soit irrémédiablement corrompu. Parmi les tentatives de le restaurer, voir surtout Bury (1897), pp. 171–175, et (1939) ; Wilamowitz-Moellendorff (1920), Zweiter Band, pp. 356–357 ; Burnet (1921), pp. 2–3 ; Diès (1923) ; Hackforth (1939), pp. 28–29 ; Tovar (1947) ; Friedländer (1969), p. 543, n. 75 ; Vancamp (2002). La dernière tentative en date, celle de B. Vancamp, consistant à lire φήσεις (…) πρῶτον (*sc.* κτῆμα) μέν πῃ περὶ μέτρον (…) τὴν ἴδιον (*sc.* ἕδραν) ἱδρῦσθαι, ce qu'il traduit par « you shall declare… that the first (possession) is *settled in its proper place* somewhere in the region of measure » (p. 390, souligné dans le texte), est assez convaincante, mais elle reste une conjecture.

[15] Frede (1997), p. 365, n. 12, considère au contraire que ce deuxième rang ne comprend pas les *caractéristiques* de beauté, commensurabilité, complétude et suffisance, mais les *choses* qui possèdent ces caractéristiques, c'est-à-dire les membres du troisième genre. Nous ne voyons pour notre part aucune indication dans le texte que le point de vue ait changé entre le premier et le second rang. D'ailleurs, il nous semble erroné de vouloir retrouver les membres du troisième genre à l'un des échelons de cette hiérarchie finale des biens, puisqu'il s'agit

retrouver ici deux des trois critères du bien introduits en 20 d1–11. En réalité, la liaison entre beauté, complétude et suffisance n'est pas rare chez Platon, comme en témoigne en particulier le *Timée* (cf. 30 c4–34 b9). Si ces caractères apparaissent au second rang plutôt qu'au premier, c'est sans doute parce que tous deux supposent une certaine forme de *composition*. De ce point de vue, il est peut-être possible de distinguer entre la complétude, interprétée en fonction de la *symmetria interne* (rapport des parties qui forment un tout harmonieux et complet), et la suffisance, qu'il faudrait plutôt rapprocher de la *symmetria externe* (la suffisance étant un caractère du bien qui n'a de pertinence qu'en rapport avec quelque chose d'autre, à savoir celui qui possède ce bien). Quant à l'absence du troisième critère (le fait d'être digne de choix, αἱρετόν), elle s'explique sans peine si l'on se souvient que celui-ci caractérise le bien dans son rapport à celui qui ne le possède pas, tandis que sont ici détaillées les diverses possessions de la vie bonne elle-même.

(3) Au troisième rang, dit Socrate, « si tu poses l'intelligence et la pensée, tu ne t'éloignerais pas grandement de la vérité » (νοῦν καὶ φρόνησιν τιθεὶς οὐκ ἂν μέγα τι τῆς ἀληθείας παρεξέλθοις, 66 b5–6). Cela signifie certes que l'on ne se tromperait guère en plaçant l'intelligence et la pensée au troisième rang, mais il semble difficile de ne pas prêter un sens supplémentaire à cette phrase, à savoir qu'en plaçant à ce rang l'intelligence et la pensée, on y placerait du même coup la vérité, tant celle-ci en est proche. Souvenons-nous en effet que l'intelligence a été décrite comme soit identique à la vérité, soit ce qui lui est le plus semblable. C'est très certainement une référence à cette (quasi-)identification de l'intelligence à la vérité qu'il faut voir dans la formule qui vient d'être citée[16]. Or l'intelligence qui est pratiquement identique à la vérité est l'intelligence pure, c'est-à-dire la dialectique elle-même, dont il a été dit qu'elle seule méritait au sens strict les noms d' « intelligence » et de « pensée ». C'est donc la dialectique qui occupe le troisième rang[17], elle qui permet d'opérer la jonc-

bien plutôt d'ordonner les différents *aspects* de la vie bonne conçue comme membre de ce troisième genre.

[16] Comme le suggère déjà Susemihl (1863), p. 81.

[17] Sur ce point, nous rejoignons Hackforth (1972), p. 139 et Hampton (1990), p. 85. Voir en revanche Murphy (1938), pp. 122–123 ; Frede (1997), pp. 365–366 ; Van Riel (2000a), p. 30 ; Dixsaut (2001), pp. 336–337.

tion entre les caractéristiques qui constituent le contenu de l'Idée du bien et les composants proprement dits de la vie bonne, en tant que cause (au sens productif cette fois) de la détermination de l'indéterminé. Il n'y a pas lieu de s'étonner que l'intelligence occupe « seulement » le troisième rang, ni d'expliquer cela par le fait qu'il ne s'agirait ici que de l'intelligence humaine, voire de l'intelligence humaine « non dialectique », tandis que l'intelligence cosmique ou dialectique aurait mérité quant à elle le premier rang[18]. Au contraire, c'est bien de l'intelligence dialectique qu'il s'agit ici ; or celle-ci est l'intelligence à l'état pur, et dès lors sa nature ne diffère pas de celle de l'intelligence cosmique, même si elle n'en représente qu'une part minime. Mais vouloir placer la pensée et l'intelligence au premier rang, c'est se condamner à tomber sous le coup de l'argumentation de la *République* (VI, 505 b5–c5) selon laquelle la pensée ne saurait être le bien sans être pensée du bien. Placer l'intelligence et la pensée au troisième rang, c'est leur ménager la possibilité de penser un objet en les subordonnant à l'Idée du bien—tout en les y faisant coïncider, notons-le, par le troisième aspect de cette Idée, à savoir la vérité. C'est seulement parce qu'elle peut penser cet objet que l'intelligence peut conférer au mélange les caractéristiques qui le rendent bon, et ainsi remplir son rôle de cause (productive) de la vie bonne.

(4) Au quatrième rang, on trouve les sciences et les techniques (entendons : autres que la dialectique), ainsi que les opinions droites (66 b8–c3). Bref, il s'agit de toutes les manières de déterminer l'indéterminé qui ont affaire à un *apeiron* beaucoup moins malléable que celui de la pensée et ne peuvent par conséquent réaliser leur œuvre que jusqu'à un certain point, ce qui signifie également avec une marge plus ou moins grande d'imprécision.

(5) Au cinquième rang, enfin, les plaisirs purs de toute douleur et appartenant à l'âme elle-même, et qui résultent soit de sciences, soit de sensations (66 c4–7).

« À la sixième génération, faites cesser l'ordonnance de vos chants » (66 c8–9) : en citant cette parole d'Orphée, Socrate veut-il dire que cette sixième génération doit être incluse dans l'échelle des biens ou le contraire ? Et dans l'affirmative, que

---

[18] Comme le font notamment Frede (1997), p. 365 ; Dixsaut (2001), pp. 336–337 ; Schleiermacher (2004), p. 371.

placer à ce sixième échelon ? Le candidat qui a remporté le plus de suffrages, dès l'Antiquité, est le plaisir nécessaire[19] ; mais on a également proposé les plaisirs accompagnant la vertu et la santé (conçus comme différents des plaisirs purs)[20], voire les plaisirs « philébiens »[21]. Contre le premier candidat, on peut objecter que les plaisirs nécessaires, même s'ils sont acceptés dans la vie bonne, ne le sont pas parce qu'ils sont bons, mais parce qu'ils sont inévitables[22] ; contre le second, que les plaisirs accompagnant la santé sont des plaisirs nécessaires maîtrisés, tandis que les plaisirs accompagnant la vertu sont des plaisirs purs, comme nous avons essayé de le montrer ; contre le troisième, qu'il n'a jamais été question d'inclure les plaisirs excessifs dans la vie bonne ni de reconnaître qu'ils participent en quoi que ce soit de la bonté. D'ailleurs, le fait que Socrate ne désire pas remplir ce sixième rang au moyen de quelque type de plaisirs que ce soit apparaît clairement lorsqu'il récapitule plus loin en disant que la puissance du plaisir (ἡ τῆς ἡδονῆς δύναμις, sans autre spécification) occupe non pas la première position, comme le voudraient Philèbe, les bœufs, les chevaux et tous les autres animaux, mais bien la cinquième (cf. 67 a14–15)[23]. Il est donc préférable de se contenter des cinq rangs effectivement détaillés par Socrate.

Outre son importance proprement dialectique, cette échelle finale des biens a également une fonction pratique : elle peut servir de principe régulateur permettant de déterminer l'ordre de préséance des différentes valeurs, et dès lors de guider l'action effective ou son évaluation[24]. En ce sens, elle joue également le rôle de règle pour la production *concrète* de la vie bonne. La dialectique permet d'instituer le cadre conceptuel dans lequel se meut une *tekhnè* particulière ; dans le *Philèbe*, elle a établi les conditions de possibilité d'une *tekhnè* de la vie bonne. Or il est

---

[19] Cf. Damascius, *Commentaire sur le* Philèbe, § 253, p. 119 ; Poste (1860), p. viii ; Taylor (1956), p. 91 ; Guthrie (1978), p. 236 ; Waterfield (1982), p. 34 et p. 148, n. 1.

[20] Hackforth (1972), p. 139 (mais comparer p. 140, n. 3).

[21] Shorey (1933), pp. 327–328.

[22] Cf. Gosling (1975), p. 226 ; Hampton (1990), pp. 86–87 ; Frede (1997), pp. 366–367.

[23] Jowett (1875), p. 17, insistait déjà sur ce passage dans le même but.

[24] Cette fonction de l'échelle finale des biens a été mise en évidence par Xenakis (1955).

essentiel de remarquer que cette échelle a été extraite d'une analyse de la vie bonne elle-même. La vie bonne n'a pas besoin de faire appel à un idéal régulateur qui lui soit extérieur pour se réaliser : elle est à elle-même sa propre règle. C'est en ce sens qu'elle est proprement autarcique, de même que l'univers décrit par Socrate plus tôt dans le dialogue. Mais cette autarcie n'implique nullement que la vie bonne soit un état « statique » au sein duquel aucun désir ne soit plus présent : au contraire, si elle peut être à elle-même son propre idéal régulateur, c'est parce que l'Idée du bien y est « présente » comme en sa demeure par la voie de la participation ; or celle-ci n'y est présente que parce qu'on la désire, ce qui suppose qu'elle lui reste transcendante en tant qu'Idée. Autarcie et désir de transcendance ne sont donc pas incompatibles, car cette transcendance est de telle nature qu'elle se réalise dans l'immanence dès qu'on la désire. D'après ce schéma, comme le suggérait déjà le *Charmide*, la connaissance du bien s'identifie en définitive avec la véritable connaissance de soi du philosophe, connaissance qui n'a rien de commun avec le simple reflet passif d'un état qui pourrait être gagné une fois pour toutes, mais qui est au contraire productive de cette vie bonne. Connaître la vie bonne, c'est déjà la vivre.

C'est ce que suggère Socrate lorsqu'il conclut en résumant une nouvelle fois toute la recherche, « en l'honneur de Zeus sauveur »[25] (66 d4–67 b9). Il avait fait de même en 59 e7–61 a3, où il avait déjà répété tout le parcours précédent, en justifiant sa démarche par le proverbe selon lequel ce qui est beau (καλῶς), il faut le répéter deux et même trois fois (cf. 59 e10–60 a2). Qu'est-ce à dire, sinon que ce qui est beau et bon, c'est la recherche elle-même, dont les résultats n'ont de sens qu'en tant qu'ils sont portés par elle ?

Cela, Protarque, pourtant gagné à la cause de l'intelligence, ne le comprend pas encore (cf. 60 e6–7, 66 d9–10). Il ne comprend pas que nombre de questions apparemment laissées sans réponse ont en fait été prises en compte dans le dialogue, bien que leur résolution soit à chercher non pas dans les affirmations explicites qu'il contient, mais dans la structure dialectique de l'entretien

[25] Sur cette expression proverbiale, qui désigne la troisième et dernière libation effectuée lors d'un banquet, cf. Diès (1941), p. 93, n. 1, avec les références qu'il cite. Sur cette pratique, voir aussi Burkert (1985), pp. 70–71.

elle-même. C'est pourquoi il lui semble que Socrate a encore laissé de côté « un petit quelque chose » qu'il désire le voir traiter avant de le laisser partir (67 b11–13 *in fine*). Socrate ne répond pas à cette ultime requête : la seule réponse possible serait de recommencer la recherche depuis le début. Ne cherchons pas à déterminer ce que Protarque a en vue en faisant cette demande[26]. Laissons au contraire la fin du *Philèbe* tout aussi indéterminée que son début, et admirons une fois encore l'extraordinaire puissance de la dialectique qui a réussi à produire un dialogue aussi parfaitement organisé sur fond de cette indétermination latente.

[26] Pour quelques exemples de spéculations relatives à cette (absence de) fin du dialogue, cf. Damascius, *Commentaire sur le* Philèbe, § 259, p. 121 ; Robin (1931), pp. 359–360 ; Frede (1993), pp. lxvi–lxvii ; Migliori (1998), pp. 455–456.

CONCLUSION

Qu'est-ce que l'agathologie platonicienne ?

Littéralement, le terme « agathologie » signifie : science du bien. Mais qu'est-ce que le bien ? Et de quelle forme est cette science ?

Le bien se définit premièrement comme l'objet ultime du désir de tout être vivant. Le désir n'est pas une fonction psychique parmi d'autres : il est la fonction primordiale, le principe de tout être vivant en tant que tel, dans la mesure où il est responsable de tous les mouvements qui l'animent—mouvements psychiques d'abord, qui entraînent, à titre de conséquences, les mouvements corporels. Or tous ces mouvements tendent vers un même but : le bien, ou si l'on préfère le bonheur. Le bien ne s'identifie pourtant pas au bonheur, mais à la cause du bonheur. Reste que précisément pour cette raison, désirer le bien et désirer le bonheur se confondent en un seul et même désir, et la recherche du bien commence dès lors par prendre la forme d'une recherche de la vie bonne, c'est-à-dire heureuse.

Mais le bien et le bonheur sont, de prime abord, indéterminés quant à leur contenu : nous ne savons pas ce qu'est le bien, nous ne l'entrevoyons qu'obscurément. En raison du mécanisme fondamental du désir, toujours porté à désirer le contraire de ce qu'il éprouve, il nous apparaît originellement comme plaisir. En ce sens, nous commençons tous par être des hédonistes, et la plupart d'entre nous le demeurent durant toute leur existence. Pourtant, le simple fait que nous ayons besoin de la pensée pour pouvoir ressentir le plaisir suffit à montrer que le bien ne peut en aucun cas être *identique* au plaisir. Bien plus, une existence tout entière vouée à la recherche du plaisir, parce qu'elle implique toujours en même temps son contraire, la douleur, ne peut s'avérer que foncièrement insatisfaisante selon les critères mêmes qui nous font la poursuivre. En réglant notre vie sur le plaisir, nous nous condamnons en réalité à une vie désespérante, qui

ne nous apparaît comme une fatalité qu'aussi longtemps que nous ne reconnaissons pas l'erreur fondamentale sur laquelle elle repose.

La mise au jour de cette erreur du désir relativement à son objet, source de tous les errements, constitue l'acte de naissance de la philosophie. En effet, par rapport au bien, nul ne peut se contenter de l'apparence : nous désirons tous la réalité, car c'est notre bonheur qui est en jeu. Cette différence entre l'apparence, qui peut être fausse, et la réalité, toujours vraie, suscite la recherche d'une méthode capable de nous dévoiler cette réalité au-delà de toute apparence. Sur cette voie, nous découvrirons que le bonheur n'est pas à chercher dans le plaisir, mais dans un mélange harmonieux de plaisir et d'intelligence au sein duquel cette dernière joue le rôle de cause déterminante ; et que ce qui est désirable dans cette vie, c'est beaucoup moins son contenu que sa forme, à savoir la mesure, la beauté et la vérité. C'est pourquoi la recherche du bonheur nous mènera finalement à désirer les êtres qui présentent ces caractéristiques au plus haut point, à savoir les Idées, jusqu'à atteindre l'Idée du bien elle-même, qui possède ces caractéristiques non plus seulement à titre de forme, mais à titre de contenu propre. Seul ce désir, qui s'identifie à la philosophie elle-même, peut rendre notre vie bonne en lui conférant la mesure, la beauté et la vérité. C'est donc la vie philosophique qui doit finalement être identifiée à la vie heureuse : la philosophie, d'abord introduite à titre de simple méthode capable de nous mener à la connaissance de la vie bonne, se révèle en définitive être la seule activité capable de nous faire *vivre* une telle vie.

D'un point de vue éthique, cette démarche consistant à partir de la recherche universelle du bonheur peut être qualifiée d'« eudémoniste », à condition de comprendre que l'eudémonisme antique ne repose pas sur une conception prédéterminée du bonheur, mais détermine la nature de celui-ci dans le mouvement même par lequel il cherche à fonder la moralité[1]. Bien plus, on peut dire que même l'eudémonisme ainsi entendu est finalement dépassé par l'agathologie platonicienne telle qu'elle s'institue dans le *Philèbe*[2]. En effet, le cheminement de ce dialogue

[1] Sur ce point, voir la discussion très éclairante de Annas (1999), pp. 36–40.

[2] On peut comparer cette tentative de différencier la philosophie morale de

nous montre que le bonheur n'est accessible qu'à condition de cesser de désirer non seulement le plaisir, mais également l'état d'harmonie, c'est-à-dire le bonheur, pour tourner notre désir vers les Idées, et plus précisément vers ces caractéristiques qui définissent toute Idée en tant que telle—la mesure, la beauté et la vérité—et qui constituent le contenu de l'Idée du bien. Car notre vie ne peut devenir un mélange harmonieux que si l'intelligence y joue le rôle de cause, ce qu'elle ne peut faire qu'en pensant, c'est-à-dire en désirant ces *ousiai* intelligibles que sont les Idées; et dans la mesure où ce qui rend ces *ousiai* désirables et bonnes est l'alliage qu'elles réalisent de la mesure, de la beauté et de la vérité, c'est en définitive l'Idée dont ces caractéristiques forment le contenu qui doit devenir l'objet ultime de notre désir. Le désir du bonheur, lorsqu'il se réfléchit philosophiquement, se transforme en désir de l'Idée du bien, désir dont le bonheur n'est plus qu'une *conséquence*. C'est pourquoi s'il est vrai que la recherche du bonheur est ce qui *motive* l'institution de la philosophie comme agathologie, elle n'occupe plus une place centrale au sein de celle-ci une fois instituée. Concrètement, cela signifie que le philosophe n'agira pas en s'assignant comme fin première son propre bonheur, mais visera toujours en premier lieu la réalisation de la mesure, de la beauté et de la vérité—tout en sachant que c'est seulement de cette manière qu'il pourra atteindre le bonheur véritable. Bien plus, afin de demeurer conséquent avec lui-même, il devra œuvrer à leur réalisation non seulement en lui-même, mais également dans les autres—ce qui explique que l'agathologie platonicienne puisse également avoir une dimension altruiste et une ambition politique. L'apparent « égoïsme » de départ est donc dépassé vers une position qui se rapproche beaucoup plus des morales du devoir visant à la seule réalisation du bien dans le monde[3], à ceci près

---

Platon d'un eudémonisme avec celle de Canto-Sperber (2001b), bien que nos analyses diffèrent profondément dans leurs détails.

[3] Notons d'ailleurs que l'on trouve une condamnation très sévère de l'égoïsme et de l'amour-propre en *Lois*, V, 731 d6–732 a4: «Le plus grave cependant des maux qui affligent l'âme de la plupart des hommes, c'est ce mal congénital pour lequel chacun est, envers lui-même, plein d'indulgence, et auquel personne ne s'ingénie à échapper: c'est le mal qu'on appelle l'amour-propre, en ajoutant que cette tendresse de l'individu pour lui-même est naturelle à tout homme et qu'elle est à bon droit obligatoire pour chacun. Mais ce qui est très vrai, c'est que chacun de tous nos manquements en chaque occasion a pour

que résultant d'une impulsion eudémoniste initiale, elle n'implique le postulat d'aucune transcendance autre que l'Idée du bien à laquelle participe la vie bonne : elle représente un idéal purement autarcique. Si cette position peut sous certains aspects être qualifiée de « formaliste », puisque le bien y est défini en des termes purement formels, ce « formalisme » n'est pas pour autant vide, car il mène à une conception de la participation du sensible à l'intelligible qui connaît des applications concrètes tant dans les domaines de l'éthique et de la politique que dans celui de la cosmologie conçue sous l'angle de la téléologie. C'est également ce « formalisme » qui permet à l'agathologie platonicienne d'échapper à tout relativisme culturel pour prendre une valeur véritablement universelle, grâce à laquelle elle peut conserver toute son actualité aujourd'hui, même si nous n'acceptons pas les contenus particuliers dans lesquels elle s'exprime chez Platon.

Cependant, cet aspect « pratique » de l'agathologie platonicienne ne doit pas nous faire oublier que celle-ci est avant tout une *science*. Or cette science ne réside pas dans la connaissance du résultat de son cheminement : elle est le cheminement lui-même, qui soutient le résultat auquel elle mène et qui seul lui confère le statut de science. Dire que le bien est l'unité de la mesure, de la beauté et de la vérité demeure une simple *doxa*, même si elle est vraie, tant qu'on ne rattache pas cette affirmation à toute la démarche qui y a conduit et qui constitue son véritable *logos*. Seul ce *logos* peut nous montrer que le bien ainsi défini, aussi « abstrait » puisse-t-il paraître, est *notre* bien, le seul qui mérite d'être poursuivi si nous désirons le bonheur. C'est pourquoi la connaissance du bien est nécessaire pour comprendre en quoi les vertus sont avantageuses ; mais c'est pourquoi également celui qui *connaît* véritablement le bien ne peut *que* se conformer à ses exigences, puisqu'il reconnaît en lui le terme ultime de toutes ses aspirations. C'est parce qu'elle réside dans ce cheminement que la science du bien a valeur contraignante.

---

cause l'extrême affection que l'on a pour soi : celui qui aime s'aveugle à tel point en effet à l'endroit de ce qu'il aime, qu'il en vient à juger de travers sur ce qui est juste, bon et beau, dans la conviction que toujours ce qui est sien mérite plus d'estime que ce qui est la vérité ! En fait, celui qui sera un grand homme, celui-là au moins ne doit chérir ni lui-même, ni les choses qui sont siennes, mais ce qui est juste, aussi bien s'il se trouve que ce soit du fait de sa propre action ou, mieux encore, du fait de celle d'autrui » (trad. Robin (1950)).

Car la science du bien, en tant que science suprême, est dans son essence *dialectique*, c'est-à-dire non pas une doctrine, mais un mouvement de pensée. En tant qu'expression la plus haute de l'intelligence, la dialectique est la cause par excellence de la détermination de l'indéterminé. Cela signifie qu'elle ne peut se déployer que lorsque lui est présenté un indéterminé à déterminer. La dialectique n'a rien d'un mode de raisonnement purement *a priori* qui ne ferait pas le moindre appel à l'expérience : il s'agit au contraire d'un passionnant travail de détermination qui n'a de sens que parce que nous sommes constamment confrontés à l'empirique, qui demande à être déterminé. C'est donc une forme de connaissance profondément active et dynamique, que nous pouvons seulement posséder lorsque nous la pratiquons. Seule cette *activité*, qui est la philosophie, peut nous procurer le bonheur, et non un état de contemplation passive qui, n'activant pas l'intelligence, ne pourrait jamais réaliser l'harmonie en nous.

C'est pour cette raison que la dialectique ne peut se déployer que dans un dialogue. L'indétermination ne peut naître que de la confrontation de deux points de vue contradictoires—ou, du moins, de la *possibilité* d'une telle confrontation ; et c'est cette indétermination qui met en branle la pensée sous sa forme dialectique. Certes, ce dialogue ne doit pas nécessairement se dérouler entre plusieurs individus empiriquement distincts : il peut également être intériorisé dans l'âme d'un seul et même individu ; mais la forme dialoguée demeure la meilleure manière de le représenter afin de mettre en scène la pensée au travail. Et s'il est vrai que c'est généralement Socrate qui personnifie l'activité philosophique dans les Dialogues de Platon, celle-ci ne se déploie que parce qu'elle rencontre une résistance au moins possible qui lui fournit son impulsion initiale. En ce sens, la présence des autres interlocuteurs est tout aussi essentielle à la représentation de la philosophie que celle de Socrate, de Parménide ou de l'Étranger d'Élée. Définie comme dialectique, la philosophie de Platon n'est pas plus à chercher dans les énoncés de tel ou tel interlocuteur de ses écrits que dans d'éventuelles doctrines non-écrites, mais seulement dans ce *mouvement* de détermination qui se joue *entre* les interlocuteurs des Dialogues qu'il a composés. Ce mouvement n'est pas renfermé dans les caractères écrits : il ne peut s'écrire que dans l'âme (cf. *Phèdre*, 276 a5–6), et ne peut être ressaisi que par celui qui le reparcourt pour son propre compte. La

forme dialoguée des œuvres de Platon ne se réduit nullement à un simple artifice littéraire—y compris celle du *Philèbe*, dont nous espérons avoir montré qu'il était tout sauf un « traité déguisé »[4]; au contraire, elle est cette forme d'écriture qui permet à Platon de ne pas écrire la philosophie, tout en fournissant au lecteur les outils lui permettant de la retrouver, à condition toutefois d'accepter de prendre le risque de philosopher. La philosophie n'est pas un savoir qui serait appréhendable de l'extérieur : elle ne peut être comprise que par celui qui philosophe au moment même où il philosophe.

Dans l'expression « science du bien », les deux termes « science » et « bien » ne renvoient pas à deux choses indépendantes l'une de l'autre : le bien ne peut être atteint indépendamment de la science au sens propre, et inversement connaître le bien signifie en même temps le posséder. La dialectique nous mène non seulement à la connaissance du bien, mais également au bien lui-même, précisément parce que celui-ci réside avant tout dans la connaissance entendue au sens de dialectique. C'est en cherchant le bien d'une manière véritablement dialectique que nous le trouvons, non pas au bout du chemin, mais *dans* cette recherche elle-même. Car si le bien consiste en l'unité de la mesure, de la beauté comme *symmetria* et de la vérité, ces trois traits sont manifestés au plus haut point par le cheminement du *Philèbe*, ce dialogue souvent considéré comme désordonné alors que tous les passages s'y répondent mutuellement et s'assemblent en une totalité organique au sein de laquelle chacun ne tire son sens que de sa relation avec tous les autres. Dans ce dialogue moins que dans tout autre, forme et contenu n'ont aucune indépendance mutuelle : la forme exprime au niveau de la pratique philosophique elle-même ce que le contenu se contente de dévoiler thématiquement. C'est que ce dont il traite constitue précisément l'unité du contenu et de la forme, incarnée par l'Idée du bien. En ce sens, le *Philèbe* n'est pas seulement le dialogue qui fournit le *logos* du bien : il *est* le *logos* du bien, à condition toutefois d'être considéré non dans sa matérialité écrite, mais dans son cheminement dialectique.

---

[4] Seules les *Lois* pourraient à la limite mériter une telle qualification ; mais il s'agit précisément de l'œuvre la moins dialectique de Platon, d'ailleurs revendiquée comme telle.

Le *Philèbe* n'est donc pas un dialogue comme les autres, car la recherche qui s'y déploie est celle qui donne sens à toutes les autres. Le bien est ce qui confère à chaque chose son utilité, ce qui donne sens à tout le reste, y compris à la philosophie. En examinant les problèmes les plus divers—non seulement « éthiques », mais également « logiques » (relation entre l'un et le multiple), « ontologiques » (division de tous les contenus de l'univers physique en quatre genres), « cosmologiques » (présence d'une intelligence dans le monde), « psychologiques » (nature de l'âme et de ses pouvoirs), « épistémologiques » (mécanisme de la perception et de la formation de *doxai,* classification des sciences) ou encore « esthétiques » (nature de la beauté et du type d'émotion qu'elle produit en nous)—dans l'optique de la recherche du bien, le *Philèbe* les organise selon une progression unitaire qui assigne à chacun sa place et sa signification propres relativement à cette question fondamentale. Il permet ainsi de saisir la profonde cohérence de la démarche platonicienne, non seulement au sein de chaque dialogue, en montrant que ses aspects « méthodologiques » et « éthiques » ne sont jamais indépendants les uns des autres, mais également relativement à l'ensemble des Dialogues, puisqu'il manifeste que tous, même ceux qui paraissent les plus « abstraits » et les plus « dialectiques », ne traitent jamais que du bien sous l'une de ses formes. Seul le bien, en tant qu'il se manifeste comme mesure, beauté et vérité, permet de comprendre l'unité profonde qui règne entre des domaines que la philosophie a pris l'habitude de distinguer par la suite sous les noms de « morale », d' « esthétique » et d' « épistémologie ».

C'est dans cette unité que réside l'essence de l'agathologie platonicienne. Il ne s'agit pas d'une unité de synthèse entre des domaines distincts de toute éternité, mais au contraire d'une unité originaire qui précède toute distinction de ce type et préside à la constitution de quelque domaine que ce soit. La question du bien n'est pas seulement une question *interne* à un domaine particulier : elle est la question directrice de tout être vivant, celle dont dépend la moindre de ses actions. En s'instituant comme agathologie, la philosophie platonicienne prend acte de cette originarité et la poursuit jusque dans ses ultimes conséquences. De fait, la question du bien y joue le rôle de question véritablement *fondatrice.* En amont d'abord, au sens où c'est elle qui suscite

l'élaboration d'une méthode rigoureuse afin de nous mener à une science du bien qui échappe à l'emprise des apparences, étant donné que personne ne désire être trompé relativement au bien, ce qui permet de fonder la valeur *méthodologique* de la philosophie. En aval ensuite, dans la mesure où le traitement philosophique de cette question établit la valeur *agathologique* de la philosophie en manifestant sa supériorité sur toutes les autres activités humaines, et ce précisément parce que seule la philosophie est consacrée tout entière à la question du bien, c'est-à-dire à la question qui mérite le plus d'être posée si notre vie doit valoir la peine d'être vécue. La combinaison de ces deux approches permet à l'agathologie platonicienne d'échapper au cercle qui semble miner toute tentative de fondation de la philosophie, à savoir qu'une telle entreprise est déjà philosophique et ne peut dès lors justifier la décision de philosopher, qui risque toujours de paraître arbitraire. En effet, s'il est vrai que cette fondation est rétrospective et elle-même philosophique—ce qui est nécessaire puisque la volonté de justifier rationnellement n'a de sens qu'à l'intérieur de la philosophie—, cela n'implique pas pour autant qu'elle repose à la base sur un saut arbitraire, car même l'institution de la philosophie comme méthode trouve une légitimation dans la recherche universelle du bien, dans la mesure où c'est celle-ci qui suscite la distinction entre apparence et réalité[5].

Dire que l'agathologie constitue l'unité de la philosophie de Platon ne revient pas pour autant à réduire celle-ci à un *système*, du moins si l'on entend par là une structure formelle figée, close sur elle-même et fermée à tout dehors. Certes, la saisie de l'Idée du bien représente la « fin du voyage » (τέλος τῆς πορείας, *République*, VII, 532 e3 ; τέλος, 540 a6), mais cela ne signifie pas qu'elle clôture la philosophie sur elle-même et

[5] Le problème de la fondation de la philosophie doit être soigneusement distingué de celui de la motivation *psychologique* de tel ou tel individu à philosopher, qui demeure à jamais une énigme. Comme l'a magistralement montré Dixsaut (1985), la réponse de Platon à cette dernière question est à chercher dans ce qu'il nomme le « naturel philosophe », c'est-à-dire le « bon naturel » de certains individus qui les fait tourner leur désir vers la vérité et les Idées plutôt que vers le plaisir comme la plupart des hommes et des autres êtres vivants. Mais il nous semble que cela n'implique pas pour autant que le choix de la philosophie soit définitivement *injustifiable*, car le désir philosophique trouve finalement une justification rationnelle lorsqu'il atteint son plein accomplissement dans la connaissance du bien.

marque un arrêt : au contraire, la nature du bien telle qu'elle se dévoile dans le *Philèbe* implique que l'agathologie n'a de sens et d'existence que dans sa mise en œuvre toujours renouvelée[6]. En ce sens, l'agathologie platonicienne se caractérise par un profond dynamisme essentiellement ouvert sur l'inédit ; et si toute recherche particulière s'inscrit en elle, ce n'est pas au sens où elle serait intégrée dans un cadre préexistant qui la délimiterait *a priori*, mais au sens où elle est à chaque fois une *mise en œuvre* de l'agathologie. Définie comme agathologie, la philosophie est infinie, non parce qu'elle se dirigerait vers un but lointain qu'elle ne pourrait jamais atteindre, mais parce qu'elle ne peut atteindre parfaitement son but que dans sa pratique incessante.

L'agathologie platonicienne n'est pas une philosophie parmi d'autres. Parce qu'elle garde constamment en mémoire sa question inaugurale, question pré-philosophique mais immédiatement reprise par la philosophie comme sa question décisive, et se fonde elle-même dans la recherche que cette question met en branle, elle peut à bon droit être considérée comme la philosophie la plus conséquente, celle qui pousse la démarche philosophique jusqu'au bout de sa cohérence et renoue dans son accomplissement ultime avec les intentions premières qui ont mené à son institution. L'agathologie platonicienne est la philosophie à l'état pur, l'élan qui anime toute philosophie en son fond, que celle-ci en soit consciente ou non. Y faire retour, ce n'est pas se réfugier dans la contemplation d'une pièce de musée, mais se ressourcer à l'origine toujours vivante de la philosophie.

---

[6] Rappelons d'ailleurs que les gardiens de la *République*, après avoir atteint l'Idée du bien, consacreront la majorité de leur temps à la philosophie : πολὺ πρὸς φιλοσοφίᾳ διατρίβοντας (VII, 540 b2).

BIBLIOGRAPHIE

La bibliographie qui suit ne prétend pas être exhaustive : à quelques exceptions près, elle ne reprend que les ouvrages et articles mentionnés dans les notes. On trouvera une bibliographie presque complète du *Philèbe*, établie par G. Van Riel, dans Dixsaut (1999a), pp. 422–436. Voir également la bibliographie platonicienne établie par H. Cherniss (*Lustrum*, 4 et 5, pour la période 1950–1957) et L. Brisson (*Lustrum*, 20, 25, 30 et 34, pour la période 1958–1990 ; poursuivie dans *Platon : 1990–1995. Bibliographie*, Paris, 1999, et *Platon : 1995–2000. Bibliographie*, Paris, 2004).

Adam, J. (1929), *The* Republic *of Plato*, Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices, 2 vol., Cambridge.
Allen, R.E. (éd.) (1965), *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres.
——— (1984), *Plato : The Symposium*, Translated with Comment, New Haven/ Londres.
Annas, J. (1975), « On the « intermediates » », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 57, pp. 146–166.
——— (1976), *Aristotle's Metaphysics Books M and N*, Translated with Introduction and Notes, Oxford.
——— (1981), *An Introduction to Plato's* Republic, Oxford.
——— (1982) « Aristotle on inefficient causes », *Philosophical Quarterly*, 32, pp. 311–326.
——— (1999), *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca/Londres.
Apelt, O. (1896), « Die neueste Athetese des *Philebos* », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 9, pp. 1–23.
——— (1900), « Zu Platons *Philebos* », *Rheinisches Museum für Philologie*, 55, pp. 9–17.
——— (1904), « Satura critica », *Philologus*, 63, pp. 247–272.
——— (1912), *Platons Dialog Philebos*, Übersetzt und erlaütert, Leipzig.
Archer-Hind, R.D. (1901), « Note on Plato *Philebus* 15 a, b », *Journal of Philology*, 27, pp. 229–231.
Armstrong, D.M. (1978), *Universals and Scientific Realism. 2 : A Theory of Universals*, Cambridge.
Arpe, C. (1943), « Platon, *Philebos* 46d–47a », *Philologus*, 95, pp. 161–165.
Aubenque, P. (éd.) (1991), *Études sur le* Sophiste *de Platon*, Naples.
Auer-Warmuth, A. (1928), « Das Wesen des Guten und die Gütertafel in Platons *Philebos* », *Philosophisches Jahrbuch*, 41, pp. 17–41.
Augustin, Saint (1998), *Œuvres*, Édition publiée sous la direction de L. Jerphagnon, T. I, Paris.
Ayache, L. (1999), « Le fonds médical du *Philèbe* », dans Dixsaut (1999b), pp. 35–60.
Badham, C. (1855), *Platonis Philebus*, With Introduction and Notes, Londres/ Edimbourg.
——— (1878), *The Philebus of Plato*, Edited with Introduction, Notes, and Appendix, 2ème édition, Londres/Édimbourg.
Balansard, A. (2001), Technè *dans les Dialogues de Platon. L'empreinte de la sophistique*, Sankt Augustin.
Baltes, M. (1997), « Is the Idea of the good in Plato's *Republic* beyond being? »,

repris dans *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Stuttgart/Leipzig, 1999, pp. 351–371.

Barker, A. (1984), *Greek Musical Writings. I: The Musician and his Art*, Cambridge.

—— (1987), « Text and sense at *Philebus* 56 a », *Classical Quarterly*, 37, pp. 103–109.

—— (1989), *Greek Musical Writings. II: Harmonic and Acoustic Theory*, Cambridge.

—— (1996), « Plato's *Philebus* : the numbering of a unity », dans Benitez, E.E. (éd.), *Dialogues with Plato*, Edmonton, pp. 143–164.

Barnes, J. (1991), « Le soleil de Platon vu avec des lunettes analytiques », *Rue Descartes*, 1–2, pp. 81–92.

Beare, J.I. (1899), « The *Philebus* of Plato », *Hermathena*, 10, pp. 159–185.

Becker, O. (1957), « Zum Problem der Platonischen Idealzahlen (Eine Retraktation) », dans *Zwei Untersuchungen zur Antiken Logik*, Wiesbaden, pp. 1–25.

Bedu-Addo, J.T. (1978), « Mathematics, dialectic and the good in the *Republic* VI–VII », *Platon*, 30, pp. 111–127.

Benardete, S. (1993), *The Tragedy and Comedy of Life. Plato's* Philebus, Translated and with Commentary, Chicago/Londres.

Benitez, E.E. (1989), *Forms in Plato's* Philebus, Assen/Maastricht.

—— (1995), « The good or the demiurge : causation and the unity of the good in Plato », *Apeiron*, 28, pp. 113–140.

—— (1999), « La classification des sciences (*Philèbe* 55c–59d) », dans Dixsaut (1999a), pp. 337–364.

Berti, E. (1974), « Dialettica e principi nel *Filebo* di Platone », repris dans *Studi aristotelici*, L'Aquila, 1975, pp. 329–346.

Bobonich, C. (1995), « Plato's theory of goods in the *Laws* and *Philebus* », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 11, pp. 101–139.

Boèce (1989), *Consolation de la philosophie*, Traduit du latin C. Lazam, Paris.

Böhme, G. (1976), « Platons Theorie der exakten Wissenschaften », *Antike und Abendland*, 22, pp. 40–53.

Bolotin, D. (1985), « Socrates' critique of hedonism : A Reading of the *Philebus* », *Interpretation*, 13, pp. 1–13.

Bölte, F. (1890), « Platons Standpunkt im *Philebos* », dans *Bonner Studien : Aufsätze aus der Altertumswissenschaft. Reinhard Kekulé. Zur Erinnerung an seine Lehrhältigkeit in Bonn*, Berlin, pp. 158–165.

Bolton, R. (1975), « Plato's distinction between being and becoming », *Review of Metaphysics*, 29, pp. 66–95.

—— (1998), « Plato's discovery of metaphysics », dans Gentzler (1998), pp. 91–111.

Bonagura, P. (1990), « Il *Filebo* come una « summa » del pensiero metafisico platonico », *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 82, pp. 543–577.

Boussoulas, N.-I. (1952), *L'être et la composition des mixtes dans le* Philèbe *de Platon*, Paris.

—— (1959), « La créativité du bien et la métaphysique de la mixis platonicienne », *Sophia*, 27, pp. 209–219.

Brague, R. (1991), « La cosmologie finale du *Sophiste* (265 b4–e6) », dans Aubenque (1991), pp. 267–288.

Brandt, R. (1977), « Wahre und falsche Affekte im platonischen *Philebus* », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 59, pp. 1–18.

Bravo, F. (1995), « La critique contemporaine des faux plaisirs dans le *Philèbe* », dans Dixsaut, M. (éd.), *Contre Platon. 2 : Renverser le platonisme*, Paris, pp. 235–270.

Bremond, A. (1911), « Les perplexités du *Philèbe* », *Revue néoscolastique de philosophie*, 18, pp. 457–478.

Brès, Y. (1968), *La psychologie de Platon*, Paris.
Brisson, L. (1989), « La notion de *phtónos* chez Platon », repris dans *Lectures de Platon*, Paris, 2000, pp. 219–234.
——— (1994), *Platon : Parménide*, Traduction nouvelle, introduction et notes, Paris.
——— (1997), « Perception sensible et raison dans le *Timée* », dans Calvo et Brisson (1997), pp. 307–316.
——— (1998), *Le même et l'autre dans la structure ontologique du* Timée *de Platon. Un commentaire systématique du* Timée *de Platon*, 3ème édition, Sankt Augustin.
——— (2002), « L'approche traditionnelle de Platon par H.F. Cherniss », dans Reale et Scolnicov (2002), pp. 85–97.
Brochard, V. (1905), « La morale de Platon », repris dans *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 2ème édition, Paris, 1954, pp. 169–219.
Broos, H.J.M. (1951), « Plato and art. A new analysis of the *Philebus* », *Mnemosyne*, 4, pp. 113–128.
Brown, L. (1986), « Being in the *Sophist* : a syntactical enquiry », repris dans Fine (1999a), pp. 455–478.
Burkert, W. (1972), *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Translated from the German by E.L. Minar, Cambridge (Mass.).
——— (1985), *Greek Religion : Archaic and Classical*, Translated from the German by J. Raffan, Oxford.
Burnet, J. (1914), *Greek Philosophy. Part I : Thalès to Plato*, Londres.
——— (1921), « Vindiciae Platonicae III », *Classical Quarterly*, 15, pp. 1–7.
Burnyeat, M.F. (1987), « Platonism and mathematics : a prelude to discussion », dans Graeser (1987), pp. 213–240.
——— (1990), *The* Theaetetus *of Plato*, Indianapolis/Cambridge.
——— (1997), « First words », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 43, pp. 1–20.
——— (2000), « Plato on why mathematics is good for the soul », dans Smiley, T. (éd.), *Mathematics and Necessity. Essays in the History of Philosophy*, Oxford, 2000, pp. 1–81.
Bury, R.G. (1897), *The Philebus of Plato*, Edited with Introduction, Notes and Appendices, Cambridge.
——— (1939), « Plato, *Philebus* 66 a », *Classical Quarterly*, 33, p. 108.
Calvo, T. et Brisson, L. (éd.) (1997), *Interpreting the* Timaeus-Critias. *Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin.
Canto-Sperber, M. (2001a), *Éthiques grecques*, Paris.
——— (2001b), « Le bien de Platon et le platonisme en morale », repris dans Canto-Sperber (2001a), pp. 167–205.
Carlill, H.F. (1906), *The* Theaetetus *and the* Philebus *of Plato*, Translated and Explained, Londres.
Carone, G.R. (2000), « Hedonism and the pleasureless life in Plato's *Philebus* », *Phronesis*, 45, pp. 257–283.
Casertano, G. (1989), « Filosofare *dialektikos* in Platon : il *Filebo* (L'eterna malattia del discorso) », *Elenchos*, 10, pp. 61–102.
——— (1999), « Écrire et peindre dans l'âme. Le statut du logos dans le *Philèbe* », dans Dixsaut (1999a), pp. 403–421.
Casper, D.J. (1977), « Is there a third one and many problem in Plato ? », *Apeiron*, 9 (2), pp. 20–26.
Cassirer, E. (1995), « Eidos et eidolon. Le problème du beau et de l'art dans les Dialogues de Platon », Traduit de l'allemand par C. Berner dans *Écrits sur l'art*, Paris, pp. 27–52.
Chantraine, P. (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.

Cherlonneix, J.-L. (1986), « La « vérité » du plaisir ou le problème de la biologie platonicienne », *Revue de métaphysique et de morale*, 91, pp. 311–338.

Cherniss, H. (1947), « Some war-time publications concerning Plato », repris dans *Selected Papers*, Leyde, 1977, pp. 225–234.

——— (1957), « The relation of the *Timaeus* to Plato's later dialogues », repris dans Allen (1965), pp. 339–378.

——— (1962), *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Réimpression, New York.

——— (1993), *L'énigme de l'ancienne Académie*, Traduit de l'américain et introduit par L. Boulakia, Paris.

Cohn, J. (1994), *Histoire de l'infini. Le problème de l'infini dans la pensée occidentale jusqu'à Kant*, Traduit de l'allemand et présenté par J. Seidengart, Paris.

Collette, B. (2006), « *Phantasia* et *phantasma* chez Platon », *Les études philosophiques*, pp. 89–106.

Colvin, C. (1987), *The One/Many Problems in Plato's* Philebus, Austin (Texas).

Combès, J. (1987), « Les trois monades du *Philèbe* selon Proclus », repris dans *Études néoplatoniciennes*, Grenoble, 1996, pp. 223–243.

Compton, T. (1990), « What are the TOPNOI in *Philebus* 51 c ? », *Classical Quarterly*, 40, pp. 549–552.

Conche, M. (1998), *Héraclite : Fragments*, Texte établi, traduit et commenté, 4ème édition, Paris.

Cooper, J.M. (1970), « Plato on sense-perception and knowledge (*Theaetetus* 184–186) », repris dans Fine (1999a), pp. 355–376.

——— (1977), « Plato's theory of human good in the *Philebus* », repris dans Fine (1999b), pp. 309–328.

——— (2003), « Plato and Aristotle on « finality » and « (self-)sufficiency » », dans Heinaman, R. (éd.), *Plato and Aristotle's Ethics*, Aldershot, 2003, pp. 117–147.

Cooper, N. (1968), « Pleasure and goodness in Plato's *Philebus* », *Philosophical Quarterly*, 18, pp. 12–15.

Cornford, F.M. (1932), « Mathematics and dialectic in the *Republic* VI–VII », repris dans Allen (1965), pp. 61–95.

——— (1935), *Plato's Theory of Knowledge. The* Theaetetus *and the* Sophist *of Plato*, Translated, with a Running Commentary, Londres.

——— (1941), *The* Republic *of Plato*, Translated with Introduction and Notes, Oxford.

——— (1997), *Plato's Cosmology. The* Timaeus *of Plato*, Translated, with a Running Commentary, Réimpression, Indianapolis/Cambridge.

Cosenza, P. (1991), « Bios misto e bios divino nel *Filebo* di Platone », dans *Ethos e cultura. Studi in onore di Ezio Riondato*, Padoue, pp. 79–90.

Couloubaritsis, L. (1984), « Le caractère mythique de l'analogie du bien dans *République VI* », *Diotima*, 12, pp. 71–80.

——— (1990), « La métaphysique s'identifie-t-elle à l'ontologie ? », dans Brague, R. et Courtine, J.-F. (éd.), *Herméneutique et ontologie. Hommage à Pierre Aubenque*, Paris, pp. 295–322.

——— (1994), *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, 2ème édition, Bruxelles.

——— (1998), *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris.

Cousin, V. (1825–1826), Compte rendu de Stallbaum (1820), *Journal des savants*, pp. 420–434 et 729–738.

Cresswell, M.J. (1972), « Is there one or are there many one and many problems in Plato ? », *Philosophical Quarterly*, 22, pp. 149–154.

Crombie, I.M. (1962), *An Examination of Plato's Doctrines. 1 : Plato on Man and Society*, Londres.

——— (1963), *An Examination of Plato's Doctrines. 2 : Plato on Knowledge and Reality*, Londres.

Cross, R.C. et Woozley, A.D. (1964), *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, Londres.
Dalimier, C. (1998), *Platon : Cratyle*, Présentation et traduction inédite, Paris.
D'Ancona-Costa, C. (1992), « ΑΜΟΡΦΟΝ ΚΑΙ ΑΝΕΙΔΕΟΝ. Causalité des Formes et causalité de l'Un chez Plotin », *Revue de philosophie ancienne*, 10, pp. 69–113.
Dancy, R.M. (1984), « The one, the many, and the forms : *Philebus*, 15 b1–8 », *Ancient Philosophy*, 4, pp. 160–193.
Davidson, D. (1985), « Plato's philosopher », repris dans Davidson (1990), pp. 1–15.
——— (1990), *Plato's* Philebus, Réimpression, New York/Londres.
Davis, P.J. (1979), « The fourfold classification in Plato's *Philebus* », *Apeiron*, 13, pp. 124–134.
Décarie, V. (1978), *Aristote : Éthique à Eudème*, Introduction, traduction, notes et indices, Paris.
De Chiara-Quenzer, D. (1992), « Commentary on Miller », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 6, pp. 360–370.
——— (1993), « A method for pleasure and reason : Plato's *Philebus* », *Apeiron*, 26, pp. 37–55.
DeLacy, P.H. (1939), « The problem of causation in Plato's philosophy », *Classical Philology*, 34, pp. 97–115.
Delcomminette, S. (2000), *L'inventivité dialectique dans le* Politique *de Platon*, Bruxelles.
——— (2002), « The one-and-many problems at *Philebus* 15 b », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 22, pp. 21–42.
——— (2003a), « False pleasures, appearance and imagination in the *Philebus* », *Phronesis*, 48, pp. 215–237.
——— (2003b), Compte rendu de Harte (2002), *Revue philosophique de Louvain*, 101, pp. 501–504.
——— (2005a), « La juste mesure. Étude sur les rapports entre le *Politique* et le *Philèbe* », *Les études philosophiques*, pp. 347–366.
——— (2005b), « The fourth genus and the other three. A note on *Philebus* 27 a8–9 », *Classical Quarterly*, 55, pp. 614–616.
Deleuze, G. et Guattari, F. (1972), *L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris.
Demos, R. (1937), « Plato's Idea of the good », *Philosophical Review*, 46, pp. 245–275.
Descartes, R. (1963–1973), *Œuvres philosophiques*, Édition de F. Alquié, T. I–III, Paris.
Desjardins, R. (2004), *Plato and the Good. Illuminating the Darkling Vision*, Leyde/Boston.
Detienne, M. et Vernant, J.-P. (1978), *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, 2ème édition, Paris.
Diès, A. (1923), « L'échelle finale des biens dans le *Philèbe* (66a–d) », repris dans *Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire. II : Les Dialogues. Esquisses doctrinales*, Paris, 1927, pp. 385–399.
——— (1935), *Platon : Le politique*, Notice, texte et traduction, Paris.
——— (1941), *Platon : Philèbe*, Notice, texte et traduction, Paris.
Dillon, J. (1999), « Speusippe et le plaisir », dans Dixsaut (1999b), pp. 83–98.
Dirlmeier, F. (1935), « ΘΕΟΦΙΛΙΑ-ΦΙΛΟΘΕΙΑ », *Philologus*, 90, pp. 57–77 et 176–193.
Dixsaut, M. (1985), *Le naturel philosophe. Essai sur les Dialogues de Platon*, Paris.
——— (1990), « Thalès ou Socrate, qui commence ? ou : De l'ironie », repris dans Dixsaut (2000), pp. 15–44.
——— (1991a), *Platon : Phédon*, Traduction nouvelle, introduction et notes, Paris.

——— (1991b), « L'analogie intenable : le soleil et le bien », repris dans Dixsaut (2000), pp. 121–151.
——— (1991c), « La négation, le non-être et l'autre dans le *Sophiste* », repris dans Dixsaut (2000), pp. 225–270.
——— (1991d), « *Ousia, eidos* et *idea* dans le *Phédon* », repris dans Dixsaut (2000), pp. 71–91.
——— (1996), « Qu'appelle-t-on penser ? Du dialogue intérieur de l'âme selon Platon », repris dans Dixsaut (2000), pp. 47–70.
——— (1997), « De quoi les philosophes sont-ils amoureux ? Sur la *phronèsis* dans les Dialogues de Platon », repris dans Dixsaut (2000), pp. 93–119.
——— (éd.) (1999a), *La fêlure du plaisir. Études sur le* Philèbe *de Platon. 1 : Commentaires*, Paris.
——— (éd.) (1999b), *La fêlure du plaisir. Études sur le* Philèbe *de Platon. 2 : Contextes*, Paris.
——— (1999c), « L'affirmation de Philèbe (11a–12b) », dans Dixsaut (1999a), pp. 27–42.
——— (1999d), « Une certaine espèce de vie (*Philèbe*, 34 d1–36 c3) », dans Dixsaut (1999a), pp. 245–265.
——— (2000), *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes I*, Paris.
——— (2001), *Métamorphoses de la dialectique dans les Dialogues de Platon*, Paris.
——— (2003), *Platon. Le désir de comprendre*, Paris.
Dodds, E.R. (1959), *Plato: Gorgias*, A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford.
Dupont-Roc, R. et Lallot, J. (1980), *Aristote: La Poétique*, Texte, traduction et notes, Paris.
Dybikowski, J.C. (1970a), « False pleasure and the *Philebus* », *Phronesis*, 15, pp. 147–165.
——— (1970b), « Mixed and false pleasure in the *Philebus* : a reply », *Philosophical Quarterly*, 20, pp. 244–247.
Ebert, T. (1974), *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zu* Charmides, Menon *und* Staat, Berlin.
Fahrnkopf, R. (1977), « Forms in the *Philebus* », *Journal of the History of Philosophy*, 15, pp. 202–207.
Ferber, J. (1912), « Platos Polemik gegen die Lustlehre », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 148, pp. 129–181.
Ferber, R. (1984), *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin.
——— (2002), « The absolute good and the human goods », dans Reale et Scolnicov (2002), pp. 187–196.
Ferrari, F. (2002), « Statuto ontologico e forma di causalità : l'idea del bene nella *Repubblica* », dans Reale et Scolnicov (2002), pp. 265–282.
Festugière, A.-J. (1936), « La doctrine du plaisir, des premiers sages à Épicure », repris dans *Études de philosophie grecque*, Paris, 1971, pp. 81–116.
——— (1950), *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, 2ème édition, Paris.
——— (1970), *Proclus : Commentaire sur la* République, Traduction et notes, 3 vol., Paris.
Ficin, Marsile (1956), *Commentaire sur le* Banquet *de Platon*, Texte présenté et traduit par R. Marcel, Paris.
——— (2000), *The* Philebus *Commentary*, Critical Edition and Translation by M.J.B. Allen, Réimpression, Tempe (Arizona).
Fine, G. (1987), « Forms as causes : Plato and Aristotle », dans Graeser (1987), pp. 69–112.
——— (1993), *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford.
——— (éd.) (1999a), *Plato. 1 : Metaphysics and Epistemology*, Oxford.
——— (éd.) (1999b), *Plato. 2 : Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford.

Fowler, H.N. et Lamb, W.R.M. (1925), *Plato: Statesman, Philebus, Ion*, Edited and Translated, Cambridge (Mass.)/Londres.
Fraisse, J.-C. (1988), « Mesure, loi et longueur de temps selon Platon », *Revue de métaphysique et de morale*, 93, pp. 435–446.
Frede, D. (1985), « Rumpelstiltskin's pleasures: true and false pleasures in Plato's *Philebus* », repris dans Fine (1999b), pp. 345–372.
——— (1992), « Disintegration and restoration: pleasure and pain in Plato's *Philebus* », dans Kraut, R. (éd.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, pp. 425–463.
——— (1993), *Plato: Philebus*, Translated, with Introduction and Notes, Indianapolis/Cambridge.
——— (1996), « The *Philebus*: the hedonist's conversion », dans Gill, C. et McCabe, M.M. (éd.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford, pp. 213–248.
——— (1997), *Platon: Philebos*, Übersetzung und Kommentar, Göttingen.
——— (1999), « Der Begriff der *eudaimonia* in Platons Philebos », *Zeitschrift für philosopische Forschung*, 53, pp. 329–354.
Frede, M. (1987), « Observations on perception in Plato's later dialogues », repris dans Fine (1999a), pp. 377–383.
Frege, G. (1969), *Les fondements de l'arithmétique*, Traduit de l'allemand par C. Imbert, Paris.
Friedländer, P. (1969), *Plato. 3: The Dialogues, Second and Third Periods*, Translated from the German by H. Meyerhoff, Londres.
Fritz, K. von (1932), « Platon, Theaetet und die antike Mathematik », *Philologus*, 87, pp. 40–62 et 136–178.
Gadamer, H.-G. (1994a), *L'éthique dialectique de Platon. Interprétation phénoménologique du* Philèbe, Traduit de l'allemand par F. Vatan et V. von Schenk, Arles.
——— (1994b), *L'Idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, Traduit de l'allemand par P. David et D. Saatdjian, Paris.
Gallop, D. (1960), « True and false pleasures », *Philosophical Quarterly*, 10, pp. 331–342.
Gentzler, J. (éd.) (1998), *Method in Ancient Philosophy*, Oxford.
Goldschmidt, V. (1947), *Les Dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, Paris.
——— (1951), « Remarques sur le *Philèbe* », repris dans *Questions platoniciennes*, Paris, 1970, pp. 35–47.
Gomperz, T. (1909), *Les penseurs de la Grèce. Histoire de la philosophie antique*, Vol. II, Traduit de la seconde édition allemande par A. Reymond, Paris.
Gosling, J.C.B. (1959), « False pleasures: *Philebus* 35c–41b », *Phronesis*, 4, pp. 44–53.
——— (1961), « Father Kenny on false pleasures », *Phronesis*, 6, pp. 41–45.
——— (1965), « Similarity in *Phaedo* 73 b seq. », *Phronesis*, 10, pp. 151–161.
——— (1975), *Plato: Philebus*, Translated with Notes and Commentary, Oxford.
——— (1999), «Y a-t-il une Forme de l'indéterminé ? », dans Dixsaut (1999a), pp. 43–59.
———et Taylor, C.C.W. (1982), *The Greeks on Pleasure*, Oxford.
Gould, J. (1955), *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge.
Goulet-Cazé, M.-O. (s.l.d.) (1999), *Diogène Laërce: Vies et doctrines des philosophes illustres*, Introduction, traduction et notes, Paris.
Graeser, A. (1981), «Jenseits von Sein », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 28, pp. 70–77.
——— (éd.) (1987), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, Berne/Stuttgart.
Griswold, C. (1981), « Soul, form, and indeterminacy in Plato's *Philebus* and *Phaedrus* », *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 60, pp. 184–194.

Grote, G. (1867), *Plato, and Other Companions of Sokrates*, Vol. II, 2ème édition, Londres.
Grube, G.M.A. (1935), *Plato's Thought*, Londres.
Guthrie, W.K.C. (1978), *A History of Greek Philosophy. V: The Later Plato and the Academy*, Cambridge.
Hackforth, R. (1936), « Plato's theism », repris dans Allen (1965), pp. 439–447.
——— (1939), « On some passages of Plato's *Philebus* », *Classical Quarterly*, 33, pp. 23–29.
——— (1972), *Plato's* Philebus, Translated with an Introduction and Commentary, Réimpression, Cambridge.
Hahn, R. (1978), « On Plato's *Philebus* 15 b1–8 », *Phronesis*, 23, pp. 158–172.
——— (1979), « ΣΥΝΑΓΩΓΗ and the problem of ΤΟ ΠΕΡΑΣ in Plato's *Philebus* 25 c8–e5 », *Philosophical Research Archives*, 5 (n° 1318), pp. 625–646.
Hampton, C. (1987), « Pleasure, truth and being in Plato's *Philebus*: a reply to Professor Frede », *Phronesis*, 32, pp. 253–262.
——— (1988), « Plato's late ontology: a riddle unresolved », *Ancient Philosophy*, 8, pp. 105–116.
——— (1989), « Plato's later analysis of pleasure », dans Anton, J.P. et Preus, A. (éd.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, III, Albany, pp. 41–49.
——— (1990), *Pleasure, Knowledge, and Being. An Analysis of Plato's* Philebus, Albany.
Harte, V. (1999), « Quel prix pour la vérité ? *Philèbe* 64 a7–66 d3 », dans Dixsaut (1999a), pp. 385–401.
——— (2002), *Plato on Parts and Wholes. The Metaphysics of Structure*, Oxford.
——— (2003–2004), « The *Philebus* on pleasure: the good, the bad and the false », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 104, pp. 111–128.
Hazebroucq, M.-F. (1998), « Piété et *Theophilia* », *Revue de philosophie ancienne*, 16, pp. 49–78.
——— (1999), « La cause du mixte. *Philèbe* 26e–28c », dans Dixsaut (1999a), pp. 173–192.
Heath, T. (1981), *A History of Greek Mathematics. 1: From Thalès to Euclid*, Réimpression, New York.
Hebler, C. (1890), « Zwei Platonische Stellen », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 3, pp. 233–239.
Heidegger, M. (1967), *Introduction à la métaphysique*, Traduit de l'allemand par G. Kahn, Paris.
——— (1990), *La doctrine de Platon sur la vérité*, Traduit de l'allemand par A. Préau dans *Questions I et II*, Paris, pp. 423–469.
——— (2001), *De l'essence de la vérité. Approche de l' « allégorie de la caverne » et du* Théétète *de Platon*, Cours de 1931–1932, Traduit de l'allemand par A. Boutot, Paris.
Heinimann, F. (1975), « Mass—Gewicht—Zahl », *Museum Helveticum*, 32, pp. 183–196.
Hitchcock, D. (1985), « The good in Plato's *Republic* », *Apeiron*, 19 (2), pp. 65–92.
Horn, F. (1893), *Platonstudien*, Vienne.
——— (1896), « Zur Philebosfrage », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 9, pp. 271–297.
Huby, P.M. (1979), Compte rendu de Shiner (1974), *Canadian Journal of Philosophy*, 9, pp. 351–356.
Huffman, C. (1999), « Limite et illimité chez les premiers philosophes grecs », dans Dixsaut (1999b), pp. 11–31.
——— (2001), « The Philolaic method: the Pythagoreanism behind the *Philebus* », dans Preus, A. (éd.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, VI, Albany, pp. 67–85.

Huit, C. (1885–1886), « Le *Philèbe* de Platon », *Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques*, 124, pp. 712–739 et 839–865 ; 125, pp. 120–153.
Ide, H.A. (2002), « Complex property structure in Plato's *Philebus* », *Ancient Philosophy*, 22, pp. 263–276.
Irwin, T. (1995), *Plato's Ethics*, Oxford.
Isenberg, M.W. (1940), « The unity of Plato's *Philebus* », *Classical Philology*, 35, pp. 154–179.
Jackson, H. (1882), « Plato's later theory of Ideas. I : The *Philebus* and Aristotle's *Metaphysics* I 6 », *Journal of Philology*, 10, pp. 253–298.
——— (1897), « Plato's later theory of Ideas. VII : The supposed priority of the *Philebus* to the *Republic* », *Journal of Philology*, 25, pp. 65–82.
Joachim, H.H. (1911), « The Platonic distinction between « true » and « false » pleasures and pains », *Philosophical Review*, 119, pp. 471–497.
Johnson, W.E. (1940), *Logic*, Part I, Réimpression, Cambridge.
Joly, H. (1986), « Platon entre le maître d'école et le fabriquant de mots. Remarques sur les « grammata » », dans Joly, H. (éd.), *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*, Bruxelles/Grenoble, pp. 105–136.
——— (1994), *Le renversement platonicien. Logos, épistémè, polis*, 2ème édition, Paris.
Joly, R. (1956), *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles.
Joubaud, C. (1999), « La juste mesure dans le *Timée*. Définition et rôle », *Les études philosophiques*, pp. 31–39.
Jowett, B. (1875), *The Dialogues of Plato*, Translated into English with Analyses and Introductions, Vol. IV, 2ème édition, Oxford.
Kamerbeek, J.C. (1957), « Notes sur quelques passages du *Philèbe* », *Mnemosyne*, 10, pp. 226–231.
Kanayama, Y. (1987), « Perceiving, considering, and attaining being (*Theaetetus*, 184–186) », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 5, pp. 29–81.
Kant, E. (1980–1986), *Œuvres philosophiques*, Édition publiée sous la direction de F. Alquié, T. I–III, Paris.
Karasmanis, V. (2004), « Dialectic and the good in Plato's *Republic* », dans Tsimbidaros (2004), pp. 31–50.
Katsimanis, K.S. (1977), *Étude sur le rapport entre le beau et le bien chez Platon*, Lille.
Kausch, F. (1999), « Le privilège ontologique de la limite », dans Dixsaut (1999a), pp. 155–172.
Kenny, A. (1960), « False pleasures in the *Philebus* : A reply to Mr Gosling », *Phronesis*, 5, pp. 45–52.
Keyt, D. (1969), « Plato's paradox that the immutable is unknowable », *Philosophical Quarterly*, 19, pp. 1–14.
——— (1971), « The mad craftsman of the *Timaeus* », *Philosophical Review*, 80, pp. 230–235.
Kirk, G.S., Raven, J.E. et Schofield, M. (1983), *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, 2ème édition, Cambridge.
Klein, J. (1971–1972), « About Plato's *Philebus* », *Interpretation*, 2, pp. 157–182.
Kolb, D.A. (1983), « Pythagoras bound : limit and unlimited in Plato's *Philebus* », *Journal of the History of Philosophy*, 21, pp. 497–511.
Krämer, H.J. (1969), « 'ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, *Politeia* 509 b », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 51, pp. 1–30.
——— (1997), « Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a–511e) », dans Höffe, O. (éd.), *Platon : Politeia*, Berlin, pp. 179–203.
Kucharski, P. (1949), *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris.
——— (1951), « La musique et la conception du réel dans le *Philèbe* », repris dans Kucharski (1971), pp. 51–72.

——— (1959), « Le *Philèbe* et les *Éléments harmoniques* d'Aristoxène », repris dans Kucharski (1971), pp. 197–229.
——— (1971), *Aspects de la spéculation platonicienne*, Paris/Louvain.
Kühn, W. (1999), « Quatre catégories cosmologiques employées en éthique (23b–26d) », dans Dixsaut (1999a), pp. 89–154.
Kühner, R. et Gerth, B. (1904), *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*, Zweiter Teil : *Satzlehre*, 2 vol., 3ème édition, Hannovre/Leipzig.
Lachelier, J. (1902), « Note sur le *Philèbe* », *Revue de métaphysique et de morale*, 10, pp. 18–24.
Lafrance, Y. (1981), *La théorie platonicienne de la doxa*, Montréal/Paris.
——— (1987), *Pour interpréter Platon. 1 : La ligne en* République *VI, 509d–511e. Bilan analytique des études (1804–1984)*, Montréal/Paris.
——— (1995), « Métrétique, mathématiques et dialectique en *Politique* 283c–285c », dans Rowe, C.J. (éd.), *Reading the* Statesman. *Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, pp. 89–101.
Lang, H.S. (1980), « On memory : Aristotle's corrections of Plato », *Journal of the History of Philosophy*, 18, pp. 379–393.
La Taille, A. de (1999a), *Platon : Philèbe* (31b–44a), Traduction, notes et commentaire, Paris.
——— (1999b), « Aux portes du bien (64 a7–65 a6 et l'interprétation de Gadamer) », dans Dixsaut (1999a), pp. 365–383.
Lee, J.M. (1966), « *Philebus*, 35 a6–10 », *Phronesis*, 11, pp. 31–34.
Lefebvre, D. (1999), « Qu'est-ce qu'une vie viable ? La découverte de la vie mixte dans le *Philèbe*, 20b–22b », dans Dixsaut (1999a), pp. 61–88.
Lennox, J.G. (1985), « Plato's unnatural teleology », dans O'Meara (1985), pp. 195–218.
Leroux, G. (2002), *Platon : La République*, Traduction inédite, introduction et notes, Paris.
Letwin, O. (1981), « Interpreting the *Philebus* », *Apeiron*, 26, pp. 187–206.
Liddell, H.G. et Scott, R. (1996), *A Greek-English Lexicon*, Revised and Augmented Throughout by H.S. Jones, 9ème édition, Oxford.
Lloyd, A.C. (1954), « Plato's description of division », repris dans Allen (1965), pp. 219–230.
——— (1976), « The principle that the cause is greater than its effect », *Phronesis*, 21, pp. 146–156.
Lloyd, G.E.R. (1977), Compte rendu de Gosling (1975), *Classical Review*, 27, pp. 173–175.
Löhr, G. (1990), *Das Problem des Einen und Vielen in Platons* Philebos, Göttingen.
Long, A.A. et Sedley, D.N. (1987), *The Hellenistic Philosophers*, 2 vol., Cambridge.
Lovibond, S. (1989–1990), « True and false pleasures », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 90, pp. 213–230.
Lycos, K. (1964), « Aristotle and Plato on « appearing » », *Mind*, 73, pp. 496–514.
Maguire, J.P. (1964), « The differentiation of art in Plato's aesthetics », *Harvard Studies in Classical Philology*, 68, pp. 389–410.
——— (1965), « Beauty and the fine arts in Plato : some *aporiai* », *Harvard Studies in Classical Philology*, 70, pp. 171–193.
Makin, S. (1990–1991), « An ancient principle about causation », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 91, pp. 135–152.
Malcolm, J. (1991), *Plato on the Self-Predication of Forms : Early and Middle Dialogues*, Oxford.
Martin, G. (1973), *Platons Ideenlehre*, Berlin.
Mathias, P. (1991), *Plotin : Du beau. Ennéades I, 6 et V, 8*, Introduction, traduction et commentaire, Paris.
Mattéi, J.-F. (1997), « Les figures du temps chez Platon », dans Couloubaritsis, L. et Wunenburger, J.J. (éd.), *Les figures du temps*, Strasbourg, pp. 29–47.

——— (2004), « Les genres de l'être chez Platon et le système aristotélicien des quatre causes », dans Tsimbidaros (2004), pp. 228–251.
McCabe, M.M. (1999), « Téléologie et autonomie dans le *Philèbe* de Platon », dans Dixsaut (1999a), pp. 221–241.
McClintock, S. (1961), « More on the structure of the *Philebus* », *Phronesis*, 6, pp. 46–52.
McGinley, J. (1977), « The doctrine of the good in *Philebus* », *Apeiron*, 11, pp. 27–57.
McLaughlin, A. (1969), « A note on false pleasures in the *Philebus* », *Philosophical Quarterly*, 19, pp. 57–61.
Meinwald, C.C. (1996), « One/many problems: *Philebus* 14 c1–15 c3 », *Phronesis*, 41, pp. 95–103.
——— (1998), « Prometheus's bounds. *Peras* and *Apeiron* in Plato's *Philebus* », dans Gentzler (1998), pp. 165–180.
Menn, S. (1995), *Plato on God as* Nous, Carbondale/Edwardsville.
——— (1998), « Collecting the letters », *Phronesis*, 43, 1998, pp. 291–305.
Migliori, M. (1993), *L'uomo fra piacere, intelligenza e bene. Commentario storico-filosofico al* Filebo *di Platone*, Milan.
——— (1998), « L'idea del bene nel *Filebo* », dans Ciotti, G.A., Baldoncini, S. et Latini, G.M. (éd.), *Studi in memoria di Antonio Possenti*, Macerata, pp. 429–457.
Miller, F.D. (1971), « Can pleasures be false? (*Philebus*, 36c–41b) », *Southwestern Journal of Philosophy*, 11, pp. 57–71.
Miller, M. (1985), « Platonic provocations: reflections on the soul and the good in the *Republic* », dans O'Meara (1985), pp. 163–193.
——— (1990), « The god-given way », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 6, pp. 323–359.
Mills, K.W. (1970), « Plato's « non-hypothetical starting-point » », *Durham University Journal*, pp. 252–259.
Milobenski, E. (1964), *Der Neid in der Griechischen Philosophie*, Wiesbaden.
Mirhady, D.C. (1992), « The great fuss over *Philebus* 15 b », *Apeiron*, 25, pp. 171–177.
Mitsis, P. (1987), « Commentary on Sayre », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 2, pp. 72–78.
Mohr, R.D. (1981), « The number theory in Plato's *Republic* VII and *Philebus* », *Isis*, 72, pp. 620–627.
——— (1983), « *Philebus* 55c–62a and revisionism », *Canadian Journal of Philosophy*, Suppl. Vol. 9, pp. 165–170.
Montet, D. (1990), *Les traits de l'être. Essai sur l'ontologie platonicienne*, Grenoble.
Mooradian, N. (1995), « What to do about false pleasures of overestimation? *Philebus* 41 a5–42 c5 », *Apeiron*, 28, pp. 91–112.
——— (1996), « Converting Protarchus: Relativism and false pleasures of anticipation in Plato's *Philebus* », *Ancient Philosophy*, 16, pp. 93–112.
Moore, G.E. (1903), *Principia Ethica*, Cambridge.
Moravcsik, J.M. (1979), « Form, nature, and the good in the *Philebus* », *Phronesis*, 24, pp. 81–104.
Moreau, J. (1986), *La construction de l'idéalisme platonicien*, Réimpression, Hildesheim.
Moulinier, L. (1952), *Le pur et l'impur dans la pensée des grecs, d'Homère à Aristote*, Paris.
Moutsopoulos, E. (1989), *La musique dans l'œuvre de Platon*, 2ème édition, Paris.
Muller, R. (1988), *Introduction à la pensée des mégariques*, Paris/Bruxelles.
Muniz, F. et Rudebusch, G. (2004), « *Philebus* 15 b: a problem solved », *Classical Quarterly*, 54, pp. 394–405.
Murphy, N.R. (1938), « The « comparison of lives » in Plato's *Philebus* », *Classical Quarterly*, 32, pp. 116–124.

——— (1951), *The Interpretation of Plato's* Republic, Oxford.
Natali, C. (1999), « Le plaisir dans l'*Éthique à Nicomaque* », dans Dixsaut (1999b), pp. 129–148.
Natorp, P. (1994), *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Réimpression de la 2ème édition, Hambourg.
Nehamas, A. (1975), « Plato on the imperfection of the sensible world », repris dans Fine (1999a), pp. 171–191.
Nettleship, R.L. (1901), « Plato's conception of goodness and the good », dans *Philosophical Remains*, Edited by A.C. Bradley, 2ème édition, Londres, pp. 237–396.
Nilles, J.-C. (1986), « Approche mythique du bien, du phytourgos et du démiurge », *Revue internationale de philosophie*, 40, pp. 115–139.
Nodier, L.M. (1995), *Anatomie du bien. Explication et commentaire des principales idées de Platon concernant le plaisir et la souffrance, la bonne façon de vivre, et la vie en général*, Paris.
Notopoulos, J.A. (1941–1942), « Socrates and the sun », *Classical Journal*, 37, pp. 260–274.
Nummenmaa, T. (1998), *Divine Motions and Human Emotions in the* Philebus *and in the* Laws. *Plato's Theory of Psychic Powers*, Helsinki.
O'Brien, D. (1997), « Perception et intelligence dans le *Timée* de Platon », dans Calvo et Brisson (1997), pp. 291–305.
O'Meara, D.J. (éd.) (1985), *Platonic Investigations*, Washington D.C.
——— (1999), « Lectures néoplatoniciennes du *Philèbe* », dans Dixsaut (1999b), pp. 191–201.
Owen, G.E.L. (1953), « The place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues », repris dans Allen (1965), pp. 313–338.
——— (1968), « Dialectic and eristic in the treatment of the Forms », repris dans *Logic, Science, and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, Ithaca, 1986, pp. 221–238.
Panofsky, E. (1969), « L'histoire de la théorie des proportions humaines conçue comme un miroir de l'histoire des styles », Traduit de l'anglais par M. et B. Teyssèdre dans *L'œuvre d'art et ses significations. Essais sur les arts « visuels »*, Paris, 1969, pp. 55–99.
——— (1983), *Idea. Contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art*, Traduit de l'allemand par H. Joly, Paris.
Pascal, B. (1976), *Pensées*, éd. L. Brunschwicg, Paris.
Patterson, R. (1985), *Image and Reality in Plato's Metaphysics*, Indianapolis.
Pearman, W.D. (s.d.), « Some observations on the *Philebus* of Plato, the position of the rowers in the war-ships of the ancients, &c. », Lieu de publication inconnu (article disponible à la bibliothèque de Trinity College, Cambridge).
Pellegrin, P. (1991), « Le *Sophiste* ou de la division », dans Aubenque (1991), pp. 389–416.
Penner, T. (1970), « False anticipatory pleasures : *Philebus* 36 a3–41 a6 », *Phronesis*, 15, pp. 166–178.
——— (1971), « Thought and desire in Plato », dans Vlastos, G. (éd.), *Plato : A Collection of Critical Essays. 2 : Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, New York, pp. 96–118.
Pepe, L. (2002), « Le livre d'Anaxagore lu par Platon », dans Dixsaut, M. et Brancacci, A. (éd.), *Platon, source des présocratiques. Exploration*, Paris, pp. 107–128.
Perpeet, W. (1966), « Das Gute als Einheit. Zur Agathon-Spekulation Platons », *Kant-Studien*, 57, pp. 17–31.
Petit, A. (1996), « *Peras* et *apeiron* dans le *Philèbe* », dans Morel, P.-M. (éd.), *Platon et l'objet de la science*, Bordeaux, pp. 113–121.

Poste, E. (1860), *The Philebus of Plato*, With a Revised Text and English Notes, Oxford.
Pradeau, J.-F. (2002), *Platon : Philèbe*, Traduction et présentation, Paris.
Prior, A.N. (1949), « Determinables, determinates and determinants », *Mind*, 58, pp. 1–20 et 178–194.
Pritchard, P. (1995), *Plato's Philosophy of Mathematics*, Sankt Augustin.
Raeder, H. (1905), *Platons philosophische Entwicklung*, Leipzig.
Reale, G. et Scolnicov, S. (éd.) (2002), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin.
Reeve, C.D.C. (2003), « Plato's metaphysics of morals », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 25, pp. 39–58.
Reidy, D.A. (1998), « False pleasures and Plato's *Philebus* », *Journal of Value Inquiry*, 32, pp. 343–356.
Rettig, G. (1866), *Aἰτία im* Philebus. *Die persönliche Gottheit des Plato, oder Plato kein Pantheist*, Berne.
—— (1878), « Ueber αἰτία im *Philebos* », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 72, pp. 1–43.
Rist, J.M. (1964), « The immanence and transcendence of the Platonic Form », *Philologus*, 108, pp. 217–232.
Ritter, C. (1923), *Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, Zweiter Band, Munich.
Robin, L. (1919), « Sur la doctrine de la réminiscence », repris dans Robin (1967), pp. 337–348.
—— (1931) « Le cinquième genre de l'être dans le *Philèbe* », repris dans Robin (1967), pp. 355–360.
—— (1950), *Platon : Œuvres complètes*, Traduction nouvelle et notes, avec la collaboration de J. Moreau pour le *Parménide* et le *Timée*, T. I–II, Paris.
—— (1967), *La pensée hellénique, des origines à Épicure*, 2ème édition, Paris.
—— (1997), *Platon*, Réimpression, Paris.
Robinson, T.M. (1995), *Plato's Psychology*, 2ème édition, Toronto.
Rodier, G. (1900), « Remarques sur le *Philèbe* », repris dans Rodier (1957), pp. 74–137.
—— (1902), « Les mathématiques et la dialectique dans le système de Platon », repris dans Rodier (1957), pp. 37–48.
—— (1957), *Études de philosophie grecque*, 2ème édition, Paris.
Rohatyn, D.A. et Rudaitis, J.R. (1972), « A paradox in Plato's *Republic* », *Gymnasium*, 79, pp. 512–513.
Rose, L.E. (1966), « Plato's unhypothetical principle », *Journal of the History of Philosophy*, 4, pp. 189–198.
Rosen, S. (1999), « The problem of sense perception in Plato's *Philebus* », *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, 33, pp. 242–260.
Ross, W.D. (1924), *Aristotle's Metaphysics*, A Revised Text with Introduction and Commentary, 2 vol., Oxford.
—— (1951), *Plato's Theory of Ideas*, Oxford.
Rougier, L. (1914), « La correspondance des genres du *Sophiste*, du *Philèbe* et du *Timée* », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 27, pp. 305–334.
Rowe, C.J. (1999), « La forme dramatique et la structure du *Philèbe* », dans Dixsaut (1999a), pp. 9–25.
Runciman, W.G. (1962), *Plato's Later Epistemology*, Cambridge.
Rutten, C. (1999), « Le plaisir chez Aristote et chez Plotin », dans Dixsaut (1999b), pp. 149–168.
Santas, G. (1980), « The Form of the good in Plato's *Republic* », repris dans Fine (1999a), pp. 247–274.
—— (2001), *Goodness and Justice. Plato, Aristotle, and the Moderns*, Oxford.
Sayre, K.M. (1969), *Plato's Analytic Method*, Chicago/Londres.

——— (1983), *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*, Princeton.
——— (1987), « The *Philebus* and the good », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 2, pp. 45–71.
Schleiermacher, F.D.E. (1987), *Herméneutique*, Traduit de l'allemand par C. Berner, Paris.
——— (2004), *Introductions aux Dialogues de Platon (1804–1828). Leçons d'histoire de la philosophie (1819–1823)*, Traduit de l'allemand par M.-D. Richard, Paris, 2004.
Schneider, G. (1874), *Die Ideenlehre in Plato's* Philebus, Heidelberg.
Schofield, M. (1971), « Who were οἱ δυσχερεῖς in Plato, *Philebus* 44 a ff. ? », *Museum Helveticum*, 28, pp. 2–20 et 181.
Schuhl, P.-M. (1963), « Cosmos asômatos », *Revue des études grecques*, 76, pp. 52–54.
——— (1967), « Sur le mélange dans le *Philèbe* », *Revue des études grecques*, 80, pp. 220–226.
——— (1968), « Analyse de la composition de la première partie du *Philèbe* (11a–31b) », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 158, pp. 120–122.
Schwyzer, H.-R. (1970), « Plotin und Platons *Philebos* », *Revue internationale de Philosophie*, 24, pp. 181–193.
Scolnicov, S. (1974), « *Philebus* 15 b1–8 », *Scripta Classica Israelica*, 1, pp. 3–13.
Searle, J.R. (1959), « On determinables and resemblance », *Aristotelian Society*, Suppl. Vol. 33, pp. 141–158.
Sedley, D. (1998a), « Platonic causes », *Phronesis*, 43, pp. 114–132.
——— (1998b), « The etymologies in Plato's *Cratylus* », *Journal of Hellenic Studies*, 118, pp. 140–154.
——— (1999), « The ideal of godlikeness », dans Fine (1999b), pp. 309–328.
——— (2003), *Plato's* Cratylus, Cambridge.
Sellars, W. (1959), « The soul as craftsman », dans *Philosophical Perspectives*, Springfield (Illinois), pp. 5–22.
Shiner, R.A. (1974), *Knowledge and Reality in Plato's* Philebus, Assen.
——— (1979), « Must *Philebus* 59a–c refer to transcendent Forms ? », *Journal of the History of Philosophy*, 17, pp. 71–77.
——— (1983), « Knowledge in *Philebus* 55c–62a : a response », *Canadian Journal of Philosophy*, Suppl. Vol. 9, pp. 171–183.
Shorey, P. (1895), « The Idea of good in Plato's *Republic*. A study in the logic of speculative ethics », *Studies in Classical Philology*, 1, pp. 188–239.
——— (1908), « Note on Plato, *Philebus*, 11b–c », *Classical Philology*, 3, pp. 343–345.
——— (1930–1935), *Plato : Republic*, Edited and translated, 2 vol., Cambridge (Mass.)/Londres.
——— (1933), *What Plato Said*, Chicago.
——— (1982), « A dissertation on Plato's theory of Forms and on the concepts of the human mind », Translated from the Latin by R.S.W. Hawtrey with a preface by R.K. Sprague, *Ancient Philosophy*, 2 (1).
Sillitti, G. (1980), « Al di là delle sostenza. Ancora su *Resp.* VI 509 b », *Elenchos*, 1, pp. 225–244.
Sissa, G. (1990), « Du désir insatiable au plaisir captivé », dans Marx, J. (éd.), *Religion et tabou sexuel*, Bruxelles, pp. 33–48.
Skinner, Q. (2002), « Hobbes and the classical theory of laughter », repris dans *Visions of Politics. Vol. III : Hobbes and Civil Science*, Cambridge, pp. 142–176.
Smith, P.C. (2002), « The (de)construction of irrefutable argument in Plato's *Philebus* », dans Scott, G.A. (éd.), *Does Socrates Have a Method ? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, Pennsylvania, pp. 199–216.
Stallbaum, G. (1820), *Platonis* Philebus, Leipzig.
Steel, C. (1989), « L'un et le bien. Les raisons d'une identification dans la

tradition platonicienne», *Revue des sciences philosopiques et théologiques*, 73, pp. 69–85.
—— (1999), ««The greatest thing to learn is the good.» On the claims of ethics and metaphysics to be the first philosophy», dans Goris, W. (éd.), *Die Metaphysik und das Gute. Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter*, Louvain, pp. 1–25.
—— (2001), «The moral purpose of the human body. A reading of *Timaeus* 69–72», *Phronesis*, 46, pp. 105–128.
Stenzel, J. (1973), *Plato's Method of Dialectic*, Translated from the German by D.J. Allan, Réimpression, New York.
Striker, G. (1970), *Peras und Apeiron. Das Problem der Formen in Platons* Philebos, Göttingen.
Strycker, E. de (1970), «L'Idée du bien dans la *République* de Platon. Données philologiques et signification philosophique», *L'Antiquité classique*, 39, pp. 450–467.
Susemihl, F. (1863), «Die Gütertafel am Schlusse des Platonischen *Philebos*», *Philologus*, Suppl. 2, pp. 77–97.
Szlezák, T.A. (2003), *Die Idee des Guten in Platons* Politeia, Sankt Augustin.
Tallon, A. (1972), «The criterion of purity in Plato's *Philebus*», *New Scholasticism*, 46, pp. 439–445.
Taylor, A.E. (1948), *Plato: The Man and his Work*, 5ème édition, Londres.
—— (1956), *Plato: Philebus and Epinomis*, Translation and Introduction, Edited by R. Klibansky, Londres.
Teisserenc, F. (1999), «L'empire du faux ou le plaisir de l'image. *Philèbe* 37a–41a», dans Dixsaut (1999a), pp. 267–297.
Teloh, H. (1981), *The Development of Plato's Metaphysics*, Londres.
Tenkku, J. (1956), *The Evaluation of Pleasure in Plato's Ethics*, Helsinki.
Thalberg, I. (1962), «False pleasures», *Journal of Philosophy*, 59, pp. 65–74.
Thomas d'Aquin, Saint (2002), *Première question disputée. La vérité (De veritate)*, Texte latin de l'édition Léonine, Introduction, traduction et notes par C. Brouwer et M. Peeters, Paris.
Thompson, W.H. (1882), «Introductory remarks on the *Philebus*», *Journal of Philology*, 11, pp. 1–22.
Tordo Rombaut, K. (1999), «La cosmologie parodique du *Philèbe* (28 c6–30 d8)», dans Dixsaut (1999a), pp. 193–220.
Tovar, A. (1947), «Obseruationes aliquot in Platonis *Philebum*», *Orientalia Christiana Periodica*, 13, pp. 656–668.
Trédé, M. (1992), *Kairos. L'à-propos et l'occasion (Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IVe siècle avant J.-C.)*, Paris.
Trevaskis, J.R. (1960), «Classification in the *Philebus*», *Phronesis*, 5, pp. 39–44.
Tsimbidaros, I. (éd.), *Platon et Aristote. Dialectique et métaphysique*, Bruxelles, 2004.
Tuozzo, T.M. (1996), «The general account of pleasure in Plato's *Philebus*», *Journal of the History of Philosophy*, 34, pp. 495–513.
Vancamp, B. (2002), «New light on an old crux: Plato, *Philebus* 66 a8», *Classical Quarterly*, 52, pp. 388–390.
Vanhoutte, M. (1956a), *La méthode ontologique de Platon*, Louvain/Paris.
—— (1956b), «La genèse du plaisir dans le *Philèbe*», dans *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr. Diès*, Paris, pp. 235–243.
Van Riel, G. (1999a), «Beauté, proportion et vérité comme «vestibule» du bien dans le *Philèbe*», *Revue philosophique de Louvain*, 97, pp. 253–267.
—— (1999b), «Le *Philèbe* dans l'interprétation de Jamblique», dans Dixsaut (1999b), pp. 169–190.
—— (1999c), «Le plaisir est-il la réplétion d'un manque? La définition du plaisir (32a–36c) et la physiologie des plaisirs faux (42c–44a)», dans Dixsaut (1999a), pp. 299–314.

——— (2000a), *Pleasure and the Good Life. Plato, Aristotle, and the Neoplatonists*, Leyde/Boston/Cologne.
——— (2000b), « Aristotle's definition of pleasure : a refutation of the Platonic account », *Ancient Philosophy*, 20, pp. 119–138.
——— (à paraître), « *Philèbe* », dans Motte, A. et Sevens, A. (éd.), *« Ousia » dans la philosophie grecque, des origines à Aristote*, Louvain-la-Neuve.
Vernant, J.-P. (1952), « Prométhée et la fonction technique », repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Réimpression, Paris, 1996, pp. 263–273.
Vitrac, B. (1990), *Euclide : Les éléments*, Traduction et commentaires, Vol. I : *Introduction générale, Livres I à IV*, Paris.
Vlastos, G. (1969), « Reasons and causes in the *Phaedo* », repris dans Vlastos (1981), pp. 76–110.
——— (1971), « The « two-level paradoxes » in Aristotle », repris dans Vlastos (1981), pp. 323–334.
——— (1981), *Platonic Studies*, 2ème édition, Princeton.
——— (1983), « The Socratic elenchus », repris dans Fine (1999a), pp. 36–63.
Vogel, C.J. de (1959), « La théorie de l'ἄπειϱον chez Platon et dans la tradition platonicienne », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 149, pp. 21–39.
——— (1973), « Encore une fois : le bien dans la *République* de Platon », dans *Zetesis. Mélanges É. de Strycker*, Anvers/Utrecht, pp. 40–56.
Waterfield, R. (1980a), « On the text of some passages of Plato's *Philebus* », *Liverpool Classical Monthly*, 5, pp. 57–64.
——— (1980b), « The place of the *Philebus* in Plato's Dialogues », *Phronesis*, 25, pp. 270–305.
——— (1982), *Plato : Philebus*, Translated with an Introduction, Londres.
——— (1984), « An inconsistency in Plato's *Philebus* ? », *Apeiron*, 18, pp. 46–49.
——— (1986), « Plato, *Philebus* 52 c1–d1 : Text and meaning », *Rheinisches Museum für Philologie*, 129, pp. 358–360.
Wedberg, A. (1955), *Plato's Philosophy of Mathematics*, Stockholm.
Wersinger, A.G. (1999a), « Comment *dire* l'envie jalouse ? φθόνος et ἄπειϱον (*Philèbe*, 48 a8–50 b4) », dans Dixsaut (1999a), pp. 315–335.
——— (1999b), « La *charis* des Muses (le plaisir musical dans les Dialogues de Platon) », dans Dixsaut (1999b), pp. 61–81.
West, M.L. (1992), *Ancient Greek Music*, Oxford.
White, N.P. (1979), *A Companion to Plato's* Republic, Oxford.
Wieland, W. (1999), *Platon und die Formen des Wissens*, 2ème édition, Göttingen.
Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1920), *Platon*, 2 vol., 2ème édition, Berlin.
Williams, B.A.O. (1959), « Pleasure and belief », *Aristotelian Society*, Suppl. Vol. 33, pp. 57–72.
Williams, C.J.F. (1974), « False pleasures », *Philosophical Studies*, 26, pp. 295–297.
Wilson, J.R. (1980), « Kairos as « due measure » », *Glotta*, 58, pp. 177–204.
Woodruff, P. (1979), Compte rendu de Shiner (1974), *Journal of the History of Philosophy*, 17, pp. 79–81.
Xenakis, J. (1955), « Plato on ethical disagreement », *Phronesis*, 1, pp. 50–57.
Zeller, E. (1889), *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II.1 : *Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie*, 4ème édition, Leipzig.

INDEX NOMINUM

Adam, J., 13n35, 600n59, 601n60
Allen, R.E., 338n70, 478nn50–51
Amphis, 3n11
Anaxagore, 213, 265n133, 571, 574
Annas, J., 3–4, 63n23, 189n70, 521n22, 575n14, 630n1
Apelt, O., 136n160, 182n51, 308, 333n59, 397n78, 435n16, 484n61, 548n7
Archer-Hind, R.D., 51n1, 64n29, 456n6
Archimède, 460n17
Aristippe. *Voir* Cyrénaïques
Aristote, 3, 4, 16n49, 30n21, 32n25, 66, 67–68, 70, 71, 112n113, 122, 130n146, 145n179, 153, 165n9, 166, 170n23, 179n46, 187n62, 206n7, 207n8, 220n41, 221, 222n50, 223n51, 228n58, 229, 234n69, 249–250, 322–323, 325n43, 370, 373n41, 375n44, 392n62, 405n94, 460n16, 462n21, 474n43, 475n46, 498–499, 513n1, 521, 522, 546n3, 563n3, 565n4, 575, 598, 609, 610, 613
Aristoxène, 134–135
Armstrong, D.M., 111n109
Arpe, C., 435nn15–16
Auer-Warmuth, A., 168n18, 585n36
Augustin, Saint, 329n50, 515n5
Ayache, L., 213n21, 518n17

Badham, C., 25n9, 164n6, 188n65, 267n139, 275n156, 301n10, 315n25, 364n28, 452n3, 482n57, 515n3, 581, 583n31, 619n10
Balansard, A., 509n5, 514n2, 518n16
Baltes, M., 589n37, 601n60
Barker, A., 51n1, 56n11, 63–66, 68–69, 108n103, 134–136, 137n165, 139n169, 517nn11–12
Barnes, J., 589n37
Beare, J.I., 181n51, 267n139, 320n34
Becker, O., 118n130
Bedu-Addo, J.T., 7n25, 10n30
Bekker, I., 261n124, 501n14
Benardete, S., 24nn4–5, 25n10, 34nn28–29, 35n31, 46n58, 56n11, 88n68, 145n178, 232n65, 233n66, 262n127, 267n139, 301n10, 333, 494n3
Benitez, E.E., 25n8, 28n17, 51n1, 52n3, 53n6, 56n11, 57n13, 59n16, 79n55, 80n56, 84n59, 86n63, 91n72, 93n73, 97n83, 97–98, 99nn86–87, 100, 112n111, 114n121, 127n142, 131n147, 203n4, 205n6, 209–210, 212n17, 213n22, 213n24, 215n27, 216n29, 219–220, 223n53, 230n61, 233n66, 244nn86–87, 250n104, 268n142, 277n160, 329n52, 330, 332n56, 502n17, 507nn1–2, 509n5, 510nn6–7, 512n8, 527n3, 528n4, 556n15, 578n20, 597n48, 609–610
Berti, E., 15n43, 210n14
Bobonich, C., 180n49
Boèce, 393–394
Böhme, G., 137n165, 533n11
Bolotin, D., 182n51, 550n9
Bölte, F., 459n14, 481n55
Bolton, R., 528n4, 573n11
Bonagura, P., 15n43, 16n47, 56n11, 584n33
Bosanquet, B., 461n19
Boussoulas, N.-I., 231n63, 252n110, 254n112, 267n138, 277n160, 459n14, 480n53, 490n68, 502n17, 519n18, 551n10, 556n16, 557n19, 579n21, 596n47, 619n10
Brague, R., 265n135
Brandt, R., 349n1, 388n57, 392n64, 393n67, 395n74, 401n87
Bravo, F., 349n1, 350n2, 384n53, 483n59
Bremond, A., 258n120, 274n154, 351n4

Brès, Y., 329n52, 471n40
Brisson, L., 3n11, 176n40, 208n9, 269n144, 441n20, 442n22, 444n27, 447n31, 599n55, 601n60
Brochard, V., 441n19, 583n30, 619n10
Broos, H.J.M., 75n46, 459n14
Brown, L., 529n6
Burkert, W., 40n43, 93–94, 117n130, 118n132, 126, 134n155, 240n77, 248n100, 626n25
Burnet, J., 56, 144n77, 169n20, 244n85, 259n121, 306, 327, 435n16, 452n3, 501n14, 583n31, 622n14
Burnyeat, M.F., 24n4, 370n38, 372n40, 521n23, 607n69
Bury, R.G., 25n9, 36, 64n29, 161n2, 164n6, 168, 188n65, 216n29, 232n65, 233n66, 242n81, 249n102, 277n160, 301n10, 315n25, 316n27, 350n2, 351n4, 359n17, 363n26, 364n27, 435n15, 436n16, 557n17, 581, 619n10, 622nn13–14

Canto-Sperber, M., 38n40, 167n15, 540n1, 631n2
Carlill, H.F., 144n177, 223n53
Carone, G.R., 187n63, 190n72, 311n22, 359n19, 431n11, 453n3, 497n6
Casertano, G., 56n11, 382n50
Casper, D.J., 51n1, 54n8, 56n11
Cassirer, E., 464n29, 530n7
Caveing, M., 11n32
Chantraine, P., 156n199
Cherlonneix, J.-L., 297n1, 320n34, 350n2, 353n6, 398n81, 403n92, 418n109, 497n6
Cherniss, H., 67n34, 210n14, 244n86, 494n4, 521n21, 528n4
Chrysippe. *Voir* Stoïciens
Cicéron, 269n143
Cohn, J., 116n125, 221n47
Collette, B., 378n47, 395n72
Colvin, C., 51n1
Combès, J., 578n20, 583n29
Compton, T., 459n12, 517n15
Conche, M., 302n11
Cooper, J.M., 165n9, 166n13, 167n16, 174n33, 178n44, 247n95, 275n157, 292n7, 372n41, 435n13, 483n58, 508n3, 551n10
Cooper, N., 226n56, 247n96
Cornarius, J., 363n25
Cornford, F.M., 8n25, 9n28, 456n6, 592n44, 597–598
Cosenza, P., 188n66
Couloubaritsis, L., 12n34, 353n7, 414n104, 585n36, 588n37, 590n39, 597n49
Cousin, V., 176n38
Cresswell, M.J., 51n1
Crombie, I.M., 58n14, 74n43, 86n63, 98, 127, 215n28, 226n56, 228n59, 230n62, 488n66, 497n6, 544n1, 553n11, 577n17
Cross, R.C., 13n35
Cyrénaïques, 46, 174n34, 498n9

Dalimier, C., 145n179
Damascius, 38n38, 88n68, 99n87, 146, 185, 190n72, 197n85, 262, 299n4, 318n30, 349n1, 401n87, 431n11, 493n2, 505n23, 616n3, 625n19, 627n26
D'Ancona-Costa, C., 604n63
Dancy, R.M., 33n26, 41, 51n1, 53n5, 56n11, 63–64, 65, 66–67, 111n109
Davidson, D., 51n1, 63n23, 107n102, 124n135, 140n172, 146n181, 151nn187–188, 165n9, 168n19, 171n26, 210n14, 247n96, 248n99, 447n29, 465n30, 526n2, 529n5, 534n14, 577n17
Davis, P.J., 245n90, 269n144, 277n160
Décarie, V., 228n58, 563n3
De Chiara-Quenzer, D., 51n1, 56n11, 105n98
DeLacy, P.H., 250n104, 576n15
Deleuze, G., 343n76
Demos, R., 6n18
Descartes, R., 24n6, 352n5, 411n100
Desjardins, R., 14n39
Detienne, M., 281n66, 535n15
Diès, A., 127, 133n152, 136n160, 164n6, 169n20, 173n31, 176n37, 188n67, 210n14, 216n29, 244n86, 259n121, 275n156, 309, 327, 364n28, 435nn15–16, 481n55, 482n57, 495n5, 501n14,

583n31, 612n79, 622n14, 626n25
Dillon, J., 421n112, 428n5
Diogène Laërce, 3n11, 46nn56–57, 304n13
Dirlmeier, F., 392n64
Dixsaut, M., 5n16, 6n18, 8n25, 14n41, 24n3, 27n14, 28n17, 34n27, 39n41, 51n1, 56n11, 61n20, 152n189, 158n202, 175n35, 190n72, 208n8, 231n64, 262n127, 305n14, 307n16, 314n24, 316–317, 327, 328nn48–49, 335n64, 344, 365n30, 410n99, 470n38, 471n39, 474nn41–42, 503n18, 504n21, 529n6, 534n13, 541n3, 557n17, 572n8, 573n9, 574n11, 589n37, 600n59, 601n60, 604n64, 607n70, 617n5, 623n17, 624n18, 636n5
Dupont-Roc, R., 153n192
Dybikowski, J.C., 385n54, 389n59, 427n3

Ebert, T., 5n16, 6n18, 7n23, 613n80
Empédocle, 213n21, 254n112
Épicure, 304n13, 424
Érigène. *Voir* Jean Scot Érigène
Éristiques. *Voir* Sophistes
Eschyle, 40n43, 94n79
Euclide, 11n32, 116n126, 460n17
Eudoxe, 170n23, 233n67
Euripide, 145n179

Fahrnkopf, R., 528n4
Ferber, J., 194n82, 262n126, 299n4, 300n6, 300n8, 301n10, 359, 389n59, 419n110, 427n2, 471n40, 502n17, 577n19
Ferber, R., 6n18, 9n27, 583n30, 590n38, 599n55, 600n57, 613nn80–81
Ferrari, F., 591n41
Festugière, A.-J., 6n18, 7n22, 306n16, 441n19, 471n40, 480n53, 497n6, 513n1, 577n17, 583n28
Ficin, Marsile, 26, 46n55, 88n68, 91n72, 146n181, 165n8, 167, 175, 196n83, 197n85, 262, 462n23, 580n23, 583n29
Fine, G., 458, 571n7, 610n74
Fowler, H.N., 60n19
Fraisse, J.-C., 602n61, 612n79
Frede, D., 25n10, 34n27, 35n33, 37n37, 51n1, 52n2, 56nn10–11, 63, 131n147, 132n150, 134n154, 136, 144n178, 145n179, 147n183, 152n190, 171n26, 177n42, 180n48, 201n1, 210n14, 212n19, 219n38, 223n53, 227n57, 232n65, 240n76, 240n78, 243n83, 247n96, 265n136, 266n137, 267n139, 297n1, 320n34, 329n52, 350n2, 356n12, 362n24, 385n54, 397n78, 399n84, 399n86, 401n87, 412n101, 413n103, 419n110, 422n113, 426n1, 427n2, 428n5, 441n19, 442, 461n18, 474n43, 477n49, 494n3, 495n5, 498nn10–11, 510n6, 527n3, 532n9, 546n2, 554n12, 559–560, 576n16, 578n20, 582nn26–27, 617n6, 619n9, 621n11, 622n15, 623n17, 624n18, 625n22, 627n26
Frede, M., 367n33, 373n41
Frege, G., 116n127, 534n12
Friedländer, P., 23n2, 35n31, 51n1, 59, 64n27, 64n29, 178n44, 244n87, 329n52, 359n20, 363n25, 364n27, 557n17, 583n32, 622n14
Fritz, K. von, 7n25

Gadamer, H.-G., 3n14, 29n20, 35n31, 42n49, 94n82, 114n121, 121n133, 152n190, 158n202, 178n44, 220, 232n66, 246n93, 292n7, 307n16, 328n48, 334n61, 345n80, 346n83, 363n26, 395, 431n11, 440n17, 441n19, 445n28, 465n30, 493n1, 501n15, 547n5, 577n17, 578n20, 616n4, 621n11
Galien, 16n45, 464n27
Gallop, D., 401n87
Gerth, B., 61n20, 599n55
Gloël, F., 327
Goldschmidt, V., 13n37, 25n10, 27n13, 130n144, 147n184, 190n72, 192n78, 291, 295n9, 481n56
Gomperz, T., 223n53, 301n9, 559n22
Gorgias, 87n65, 525, 548n6
Gosling, J.C.B., 25n8, 28n16, 41n47, 44–47, 51n1, 61–62, 91n72,

94n82, 98, 109n106, 130n147, 131, 133, 145n180, 164n7, 181, 185, 202n1, 203n4, 205n5, 223n53, 233n67, 263n128, 297n1, 300n7, 306n16, 331n54, 333n59, 342n75, 346n85, 349n1, 350n2, 351n4, 353n7, 361n22, 389n59, 393n66, 401n87, 403n92, 406n96, 418n108, 442, 477n49, 479n52, 493n1, 495n5, 497n6, 527n3, 565n4, 625n22
Gould, J., 526n1
Goulet-Cazé, M.-O., 46n57
Graeser, A., 599n55
Griswold, C., 155n195, 271n148
Grote, G., 59n18, 75, 170n24, 181n51, 301n9, 441n19, 476n47, 502n16, 526n1
Grube, G.M.A., 244n86
Guattari, F., 343n76
Guthrie, W.K.C., 25n8, 45n52, 46n56, 146n180, 174n34, 190n73, 212n18, 223n53, 244n86, 329n52, 332n56, 392n62, 422n113, 428n6, 497n6, 510n7, 625n19

Hackforth, R., 130n144, 136, 136n160, 140n170, 145–147, 212n18, 216n29, 223n53, 232n65, 244n86, 253, 254nn112–113, 260n122, 267n139, 269–271, 278, 290n3, 301n10, 320n34, 332n56, 333n58, 343n77, 397n78, 399n86, 401n87, 408n98, 413n102, 419n110, 427n3, 442, 457n7, 458n11, 461nn18–19, 481n56, 484n60, 493, 493n1, 494n4, 495n5, 497n6, 499n12, 506n24, 510n7, 521n20, 526n1, 527n3, 529n5, 540n1, 544n1, 547n5, 555, 557n18, 616n4, 622n14, 623n17, 625n20
Hahn, R., 51n1, 56n11, 64n29, 232n65
Hampton, C., 34n29, 51n1, 53n6, 62n22, 63n23, 65, 75, 80n55, 94n78, 97n83, 103n95, 157n201, 163n4, 194n81, 209n10, 223n53, 231n63, 246n94, 274n152, 350n2, 388n57, 401n87, 431n11, 447n29, 459n13, 480n53, 509n5, 527n3, 547n5, 569n6, 584n34, 623n17, 625n22
Harte, V., 69n38, 148n185, 202n1, 255n117, 276n159, 385n54, 559n21, 578n20, 581n25
Hazebroucq, M.-F., 248n99, 250n104, 250n107, 259n121, 274n153, 392n64
Heath, T., 11n32, 522n25
Hebler, C., 187n61
Heidegger, M., 5n16, 12, 16n49, 317n29, 351n3, 353n6
Heinimann, F., 515n5
Héraclite, 244, 302n11, 414
Hésiode, 94
Heusde, P.W. van, 435n16
Hippocrate (corpus hippocratique), 213n21, 236n73, 517n14
Hitchcock, D., 588n37, 591n41, 592n44, 599n55, 601n60, 606n67
Homère, 414
Horn, F., 182n51, 274n155, 548n7
Huby, P.M., 528n4
Huffman, C., 93n73, 93n75, 94n77, 213n21, 248n100
Huit, C., 498n10, 578n20
Hume, D., 45, 46

Ide, H.A., 56n11, 246n94
Irwin, T., 28n16, 46n58, 178n44, 338n71, 359n19, 427n2
Isenberg, M.W., 38n39, 158n202, 292n5

Jackson, H., 13n37, 15n43, 53n5, 75–76, 232n65, 246n94, 247, 301n10, 621n11
Jamblique, 38n38, 563n1
Jean Scot Érigène, 146n181
Joachim, H.H., 355n12
Johnson, W.E., 111–120, 281
Joly, H., 133n152, 509n5, 515n7, 522n26
Joly, R., 559n22
Joubaud, C., 256n119, 612n76
Jowett, B., 289n1, 301n9, 415n106, 434n13, 471n40, 621n12, 625n23

Kamerbeek, J.C., 79n54
Kanayama, Y., 372n40, 373n41
Kant, E., 16n49, 102n93, 176n38, 263n132, 271n148, 273n151, 372n40
Karasmanis, V., 589n37
Katsimanis, K.S., 583n32, 585n36

Kausch, F., 244n87, 245n92
Kenny, A., 353n7, 388n56, 389n59, 393n66
Keyt, D., 208n8, 610n73
Kirk, G.S., 414n104
Klein, J., 23n1, 183n53, 219n37, 220n41, 246n93, 248, 471n40, 547n5
Klibansky, R., 336n67
Kolb, D.A., 107, 114n119, 153n194, 176n38
Krämer, H.J., 5n17, 13n36, 589n37
Kucharski, P., 41n47, 72n41, 99n86, 114n120, 137n165, 138n167, 213n21, 243n84, 290n3, 401n87
Kühn, W., 196n84, 211n15, 213, 215n26, 231n63, 232nn65–66, 240n78, 243nn82–83, 247n96, 268n142, 275n158
Kühner, R., 61n20, 599n55

Lachelier, J., 621n11
Lafrance, Y., 352n6, 532n9, 588n37, 602n61
Lallot, J., 153n192
Lang, H.S., 322n38
La Taille, A. de, 164n7, 190n72, 289n2, 307n16, 325n43, 332n56, 333n58, 334, 334n1, 335–336, 350n2, 354n8, 365n29, 392n64, 401n87, 402n89, 413n102, 416, 569n6, 577n18, 578n20
Lee, J.M., 332n56
Lefebvre, D., 168n18, 171n26, 175n35, 176n39, 177, 178n44, 179n45, 183nn52–53, 192n78
Lennox, J.G., 612n77
Leroux, G., 13n35
Letwin, O., 101n90, 132n149, 223n53, 254n112, 374
Liddell, H.G., 8n26, 331n55, 376n45
Liebhold, K.J., 144n177
Lloyd, A.C., 114n121, 604n63
Lloyd, G.E.R., 233n67
Löhr, G., 41n46, 42n51, 45n52, 47n59, 48n60, 51n1, 52n3, 53n6, 56n11, 57nn13–14, 59n16, 62, 64n27, 74n43, 79n54, 86n63, 87n64, 98n85, 103n95, 132n150, 136n160, 151n188, 152n190, 232n65, 233n67, 247n96, 290n3, 307n16, 510n7, 528n4
Long, A.A., 269n143, 424n114, 546n4
Lovibond, S., 385n54
Lycos, K., 405n94

Maguire, J.P., 465n30, 467n35
Makin, S., 604n63
Malcolm, J., 208n9
Marc Aurèle, 269n143
Martin, G., 604n65
Mathias, P., 463nn24–25
Mattéi, J.-F., 249n102, 622n13
McCabe, M.M., 176n38, 265n136, 267n140, 269n145
McClintock, S., 211n16
McGinley, J., 38n39, 93n74, 205n6, 254n112, 274n152, 301n10, 344n78, 513n1, 521n20, 579n21
McLaughlin, A., 384n53, 389n59, 399n85, 401n87, 427n3
Mégariques, 87n63
Meinwald, C.C., 51n1, 55n9, 56n11, 63–64, 65–66, 121n133, 137n166, 203n4, 205n6
Menn, S., 146n181, 269n144
Migliori, M., 14n42, 15nn43–44, 24n7, 34n29, 48n60, 51n1, 56n11, 76n52, 136n160, 166n10, 176n38, 190n72, 192n78, 232n66, 246n94, 269n144, 320n34, 329n52, 334n61, 401n87, 422n113, 427n2, 441n19, 442, 497n6, 536n17, 546n2, 555n13, 560n23, 577n17, 578n20, 583n30, 616n2, 621n11, 627n26
Miller, F.D., 353n7
Miller, M., 108n103, 140n172, 164n7, 588n37
Mills, K.W., 7n25
Milobenski, E., 441n20, 442n22
Mirhady, D.C., 51n1, 56n11, 57, 59n16, 60n19, 65
Mitsis, P., 245n90
Mohr, R.D., 509n5, 521n21, 528n4
Montet, D., 600n59
Mooradian, N., 357, 401n87, 403n92, 407n97
Moore, G.E., 64n29, 540n1
Moravcsik, J.M., 98, 106, 111–114, 147n184, 236n73, 247n96
Moreau, J., 1n7
Moulinier, L., 548n7
Moutsopoulos, E., 130n146, 134n153, 134n155, 136n163, 137n166, 138nn167–168,

140n171, 141n174, 459n14, 462n24, 466n33, 467
Muller, R., 86n63
Muniz, F., 51n1, 56n11
Murphy, N.R., 168n19, 272n150, 601n60, 621n11, 623n17

Natali, C., 544n1
Natorp, P., 14n41, 53n6, 99n86, 102n93, 121n133, 125n137, 129n143, 221n46, 244n85, 248, 268n141, 272n149, 310n21, 401n87, 418n109, 486n63, 513n1, 569n6, 573n9, 577n17, 609
Nehamas, A., 565n4
Néoplatoniciens, 6, 12, 14, 38, 56n10, 88n68, 167, 196–197, 251, 565n4, 583, 585n36, 601n60, 603–604
Nettleship, R.L., 1n7, 580n23
Nilles, J.-C., 588n37, 599n54
Nodier, L.M., 178n44, 300n8, 307n16
Notopoulos, J.A., 597n50
Nummenmaa, T., 339n72

O'Brien, D., 176n40
O'Meara, D.J., 38n38
Orphée, 624
Owen, G.E.L., 207n8, 243n84, 528n4

Panofsky, E., 462n22, 463–464
Parménide, 414
Pascal, B., 503n20
Patterson, R., 565n4, 599n54
Pearman, W.D., 144n177
Pellegrin, P., 202n2
Penner, T., 338n71, 385n54
Pepe, L., 213n21, 265n133
Perpeet, W., 3n12
Petit, A., 211n16
Philolaos. *Voir* Pythagore, Pythagoriciens
Philoxène, 179n46
Plotin, 38n38, 207n8, 218n34, 319n32, 323n40, 461n19, 462–463, 596, 604n63, 610
Plutarque, 277n161
Poste, E., 133n152, 137n165, 166n11, 187n62, 216n29, 249n102, 254n112, 375n44, 431n11, 441n19, 535n16, 563n2, 576n16, 625n19
Pradeau, J.-F., 16n48, 190n72, 244n86, 254n112, 278n164, 301n10, 307n16, 320n34, 333n59, 358n15, 363n25, 459n15, 497n6
Prior, A.N., 111n109, 113
Pritchard, P., 116n127, 117n130, 118n132, 126n139, 521n21, 521n23, 522n24, 565n4
Proclus, 6–7, 13n37, 14, 262, 565n4, 578n20, 590
Protagoras, 94, 170n24, 357, 367n33, 398n83
Pythagore, Pythagoriciens, 93–94, 134–136, 139, 151n187, 213n21, 220n41, 236n73, 248

Raeder, H., 13n37, 14n41
Raven, J.E., 414n104
Reale, G., 589n37
Reeve, C.D.C., 589n37
Reidy, D.A., 363n24, 427n2, 431n11, 440n17
Rettig, G., 248n99
Rist, J.M., 75n45, 98, 278n164
Ritter, C., 228n59, 245n91, 247n96, 250n109, 254n113, 441n19, 447n29
Robin, L., 144n177, 175n37, 221n45, 244n85, 254n112, 262n126, 297n2, 329n52, 333, 362n23, 429n7, 495n5, 502n17, 529n5, 559n20, 583n30, 599n54, 627n26, 632n3
Robinson, T.M., 269nn143–144, 320n34
Rodier, G., 16n46, 182n51, 275n156, 277n160, 332n56, 333, 349n1, 359n17, 364n27, 428n6, 498n9, 532n9, 548n7, 557n18, 577n17, 616n4
Rohatyn, D.A., 7n24
Rose, L.E., 8n25
Rosen, S., 371n39
Ross, W.D., 56n10, 59n17, 68, 212n18, 223n53, 233n66, 279n165, 521n22
Rougier, L., 244n87, 277n161
Rowe, C.J., 36n34
Rudaitis, J.R., 7n24
Rudebusch, G., 51n1, 56n11
Runciman, W.G., 124n135
Rutten, C., 497nn6–7

Santas, G., 3nn13–14, 208n8, 340n73, 589n37, 591nn41–42, 605n66, 606n68, 610n73
Sayre, K.M., 7n25, 15n43, 98, 101n90, 140n170, 146n181, 157, 203n4, 209n11, 223n53, 235n72, 246n94, 247n96, 521n20, 532n9, 584n33
Schleiermacher, F.D.E., 17, 624n18
Scott, R., 8n26, 331n55, 376n45
Schneider, G., 279n165, 577n17
Schofield, M., 45n52, 414n104, 428nn5–6, 429n8
Schuhl, P.-M., 169n22, 548n7, 559n20
Schütz, C.G., 259n121, 435n16
Schwyzer, H.-R., 38n38
Scolnicov, S., 51n1, 64n29, 589n37
Searle, J.R., 111n109
Sedley, D., 27n15, 156n198, 187n63, 189n70, 269n143, 424n114, 546n4, 573n9, 575n12, 612n78
Sellars, W., 604n65
Shiner, R.A., 51n1, 98, 103–104, 243n84, 494n4, 509n5, 527n3, 528n4
Shorey, P., 2n8, 25n8, 91n72, 297n1, 410n99, 497n6, 573n9, 577n17, 625n21
Sillitti, G., 600n59
Sissa, G., 337n68, 503n20
Skinner, Q., 447n33
Smith, P.C., 548n6
Sophistes, 59n16, 78–79, 80n56, 83–90, 92, 99, 109, 162, 170, 263, 355, 398
Speusippe, 428n5
Stallbaum, G., 452n3, 481n55
Steel, C., 3n14, 6n19, 12n33, 612n78
Stenzel, J., 41n47, 109n107, 114n121, 129n143
Stoïciens, 269n143, 393, 463n24, 464n27, 546
Striker, G., 51n1, 58n14, 74nn43–44, 97–98, 100, 103n95, 110n108, 121n133, 130n147, 164n7, 210n14, 212n19, 215n28, 219, 222n49, 226n56, 227n57, 228n59, 230n61, 232n66, 235n71, 240n76, 247n96, 267n139
Strycker, E. de, 6n18
Susemihl, F., 542n4, 623n16
Szlezák, T.A., 13n36, 589n37

Tallon, A., 476n47
Taylor, A.E., 8n25, 73n42, 165n8, 178n44, 190n72, 214, 223n53, 247n96, 297n1, 393n65, 418n109, 434n12, 435n13, 441n19, 442, 457n7, 465n30, 497n6, 513n1, 519n18, 550n8, 551n10, 553n11, 592n44, 625n19
Taylor, C.C.W., 297n1, 300n7, 331n54, 342n75, 349n1, 389n59, 393n66, 403n92, 406n96, 418n108, 442n21, 477n49, 479n52, 497n6
Teisserenc, F., 307n16, 362n23, 363n25, 364n27, 366, 380n49, 382n50, 385nn54–55, 393n65
Teloh, H., 431n11
Tenkku, J., 30n21, 46n56, 187n63, 301n10, 320n34, 332n56, 333n58, 351n4, 398n82, 427n2, 441n19, 484n61
Thalberg, I., 385n54, 399n85
Thomas d'Aquin, Saint, 585n36
Thompson, W.H., 248n100
Tordo Rombaut, K., 24n7, 263n129, 163n131
Tovar, A., 622n14
Trédé, M., 517n14, 622n13
Trevaskis, J.R., 110n108, 125n136, 126n138, 146n181
Tuozzo, T.M., 85n60, 297n1, 299n4, 300n8, 305n15, 332n56, 335n65, 346, 447nn29–30, 447n34

Vancamp, B., 622n14
Vanhoutte, M., 111n108, 325n41, 327n45
Van Riel, G., 35n32, 38n38, 243n84, 297n1, 300n8, 431n11, 441n19, 447n30, 471n40, 490n67, 498nn10–11, 544n1, 553n11, 563n1, 583n30, 617n5, 623n17
Vernant, J.-P., 94n79, 94n81, 281n166, 535n15
Vitrac, B., 460n17
Vlastos, G., 171, 207n8, 573n9
Vogel, C.J. de, 221n45, 277n162, 600n57, 603n62

Waterfield, R., 56n11, 98, 112n111, 153n191, 164n7, 188n65,

189n68, 191nn76–77, 213, 219n36, 227n57, 246n94, 327n46, 333n58, 401n87, 435n15, 442, 453n4, 458n10, 481n55, 494n4, 495n5, 528n4, 555n13, 625n19
Wedberg, A., 521n20
Wersinger, A.G., 223n51, 233n67, 442n22, 443n24, 444n27, 447n29, 466n32
West, M.L., 134n153, 139n169, 140n171, 141nn173–174, 142n175, 516n9
White, N.P., 6n18, 601n60, 610n75
Wieland, W., 39n42, 622n13
Wilamowitz-Moellendorff, U. von, 459n14, 548n7, 569n6, 622nn13–14
Williams, B.A.O., 385n54, 390n60
Williams, C.J.F., 355n10
Wilson, J.R., 622n13
Wohlrab, M., 435n16
Woodruff, P., 509n5, 528n4
Woozley, A.D., 13n35

Xenakis, J., 625n24
Xénophon, 269n143, 447n32

Zeller, E., 13n37, 249n103, 428n6

INDEX LOCORUM

Anaxagore
Fragments (éd. Diels-Kranz)
B 6 213n21
B 14 213n21

Archimède
De la sphère et du cylindre
I, postulat 1 460n17

Aristippe
Fragments (éd. Mannebach)
207 174n34
208 174n34

Aristote
Analytiques Premiers
I, 34, 46 a31–b37 32n25
I, 40, 49 b10–13 30n21
Analytiques Seconds
II, 5, 91 b12–27 32n25
II, 6, 92 a27–33 67
Catégories
7, 6 a36–b2 222n50
7, 8 a35–b15 223n51
13, 14 b33–15 a4 122
De Anima
I, 1, 403 a8–9 375n44
II, 6, 418 a9–20 370n38
II, 8, 420 b5–9 130n146
III, 1, 425 a14–b11 370n38
III, 3, 428 b3–4 405n94
III, 7, 431 a16–17 375n44
III, 8, 432 a8–9 375n44
De Generatione et Corruptione
I, 10, 327 b4–6 546n3
II, 10 598n52
De l'interprétation
5, 17 a11–15 67
11 67
De Memoria
1, 449 b9–30 323
1, 449 b30–450 a5 375n44
1, 450 a27–b11 322
1, 450 b11–20 322–323
1, 450 b18 322
1, 450 b20–451 a2 323
2, 451 b12 325n43
2, 451 b23 325n43
2, 453 a9–14 325n43
2, 453 a14–b7 322
De Sensu
3, 439 a31 460n16
3, 439 b25–440 a6 460n16
4, 442 b4–23 370n38
Éthique à Eudème
I, 8 3n14
I, 8, 1218 a15–21 563n3
II, 3, 1220 b30–31 234n69
II, 3, 1220 b31–33 228n58
III, 2, 1231 a16–17 179n46
Éthique à Nicomaque
I, 4 3n14
I, 5 165n9
I, 5, 1097 a15–b21 166n13
III, 13, 1118 a32–b1 179n46
VII, 13, 1153 a12–15 475n46
X, 2, 1072 b9–15 170n23
X, 2, 1173 a29–b7 498
X, 2, 1173 a31–b4 498–499
X, 3, 1174 a14–b14 494–499
X, 3, 1174 a14 499
X, 4–5 476n46
X, 9, 1179 a22–32 392n62
Métaphysique
A, 6, 987 b25–27 220n41
Z, 12, 1037 b13–14 67
Z, 12, 1037 b17 70
Z, 12, 1038 a26 68
Z, 14 66
Z, 14, 1039 a24–26 70
H, 3, 1044 a5–9 68n37
H, 6 68n37
I, 1, 1052 b36–1053 a2 522n24
I, 7, 1057 b4–11 112n113
Λ, 3, 1070 a18–19 206n7
M, 3, 1078 a21–23 522n24
M, 3, 1078 a31–b6 462n21
Parties des animaux
2–4 68
Physique
Γ, 4, 203 a10–16 220n41
Γ, 6, 206 b27–29 220n41
Γ, 6, 207 a1 221
Poétique
20, 1456 b25–31 145n179
20, 1456 b31–33 153n193

Problèmes
XXVIII, 7, 950 a2–4 179n46
Topiques
V, 7, 137 b3–13 207n8
VI, 6, 143 b11–32 66

AUGUSTIN
Confessions
X, ix, 16 329n50

BOÈCE
Consolation de la philosophie
IV, 3 393–394

CICÉRON
De la nature des dieux
2.22 269n143

DAMASCIUS
Commentaire sur le Philèbe
§§ 5–6, p. 5 38n38
§ 51, p. 27 88n68
§§ 52–69, pp. 27–35 146n181
§ 62, p. 31 99n87
§ 87, p. 43 185n57
§§ 90–91, pp. 43–45 197n85
§ 127, p. 61 262n126
§ 134, p. 65 262n126
§ 143, p. 69 299n4
§ 145, p. 69 190n72
§ 157, pp. 75–77 318n30
§§ 165–172, pp. 79–83 349n1
§ 187, p. 89 401n87
§ 193, p. 91 431n11
§ 204, p. 95 431n11
§ 212, p. 99 431n11
§ 214, p. 99 493n2
§§ 223–224, p. 103 493n2, 505n23
§ 248, p. 117 616n3
§ 253, p. 119 625n19
§ 259, p. 121 627n26

DIOGÈNE LAËRCE
Vies et doctrines des philosophes illustres
II, 87–88 46n56
III, 27 3n11
X, 22 304n13

ÉPICURE
Fragments (éd. Usener)
439 304n13
Sentences vaticanes
LV 304n13

ESCHYLE
Agamemnon
160 40n43
Prométhée enchaîné 94n79

EUCLIDE
Éléments
I, déf. 4 460n17
VII, déf. 2 116

EURIPIDE
Palamède (éd. Nauck)
578.2 145n179

FICIN, MARSILE
Commentaire sur le Banquet (éd. Marcel)
V, 3, pp. 182–184 462n23
Commentaire sur le Philèbe (éd. Allen)
pp. 231–233 88n68
pp. 235–237 91n72
pp. 317–321 175n36
p. 321 175
pp. 347–349 196n83
pp. 349–353 197n85

GALIEN
De Libris Propriis (éd. Kühn, vol. XIX)
xiv, p. 46 16n45
De Placitis Hippocratis et Platonis (éd. DeLacy)
V, 3, p. 308.17–21 464n27

HÉRACLITE
Fragments (éd. Diels-Kranz)
B 111 302n11

JEAN SCOT ÉRIGÈNE
Periphyseon (P.L. 122, éd. Sheldon Williams)
II, 526 B 146n181

MARC AURÈLE
Pensées
IV, 4 269n143

PHILOLAOS
Fragments (éd. Diels-Kranz)
B 2 248n100

PLATON
Apologie de Socrate
38 a1–6 536
38 a2 473
Banquet
185 e6–188 e4 236n73
187 a1–b7 237
200 a1–e6 331n54
200 b9–e6 502
204 a3–7 472
204 b2–3 618n8
204 e1–205 a8 1n1
204 e2–205 a4 37
205 b8–c2 244n88, 249
206 a11–12 505n22
206 d3–e1 441n18
206 e5 505n22
207 d1–3 468
207 d2–e1 554
207 e5 478
208 a1–7 478
210 c6 sq. 607
210 c6–7 618n8
210 e4 608
Charmide
159 a2 453
164 d6–e2 88n70
165 c4–e2 518n16
165 c10–d3 517n13
174 a10–d2 1n5, 184
Cratyle
388 b13–c1 156n197
389 a6–b7 206n7
389 a6–b4 532n10
390 c2–12 157
400 d6–401 a2 39n43
409 a7–c3 594n45
416 c10–11 254n113
423 c11–d2 130n146
424 c6–d1 145n179
428 e5–6 156n197
429 d1–430 a7 355n11
436 a9 sq. 157
439 d8–440 c1 221n44, 478n51
Euthydème
278 e3–279 a4 1n1
279 d6–280 a8 395n75
280 d7–281 e5 254n113
283 e7–284 c6 355n11
288 d5–292 e7 1n5
290 b10–c3 514n2
291 e4–7 517n13
302 d8–e3 188n64
303 b1 sq. 88n69
Euthyphron
10 d6–8 392
13 d10–13 517n13
Gorgias
451 a7–c5 522n25
463 b3–4 515n6
465 a2–5 574
467 c5 sq. 338n70
467 c5–468 b8 1n2
467 e4–5 25n9
475 e7–476 a2 170n25
477 b1–e6 444
478 c3–7 554n12
487 e7–488 a2 1n6, 266
491 e6–492 c8 186n60
492 e5–6 502
493 a1–c3 175
493 a5–c3 337
494 a6–b2 502
494 c5–e8 438
496 c6–e9 434
496 d3–4 331n54
496 e7–8 301n8
498 d2–499 b3 506n26
499 d1 sq. 552
499 e6–500 a2 1n2
500 c1–8 1n6, 266
500 e4–505 b1 574
501 a1–3 518n17
Hippias majeur
288 e6–289 b8 458
295 c1–296 e6 569
296 e7–297 a1 569–570
296 e8–297 b1 249
297 a2–d9 570
297 b4–5 1n1
297 e3–298 a8 457
298 a6–7 570
299 a1–6 618n8
299 a2–3 457
299 d2 sq. 42n50
299 d2–7 570
299 d8–e6 570
300 a9–b1 570
303 e4–5 457
Lachès
199 d4–e5 1n4
Lettre VII
342 a7–e2 104
342 d3–e2 206n7
Lois
I, 633 a8 114
I, 644 c9–d3 173n32
I, 644 c9–d1 345
III, 691 c1 sq. 612n79

III, 697 b2–c2 444
IV, 716 c3–4 620
IV, 716 c4–5 600n58
V, 731 d6–732 a4 631n3
VII, 792 c7–e2 189
VII, 818 a6–e2 245n89
X, 896 a1–2 317
X, 897 a1–3 318
XI, 938 a3–4 515n6

Lysis
215 a6–7 166n12
218 c5–220 e6 1n2
221 d6–e1 331n54

Ménon
73 e1–8 30n21
74 b3 sq. 41
77 b7–78 b5 1n3
79 e7–80 b4 161
79 e7–80 b2 476
82 b9–85 b7 149, 329n51
84 b10–11 472
98 a3–4 574
98 b2–5 206

Parménide
128 e6–129 d6 76n50
128 e6–129 b1 52–53
129 c2–3 76n50
129 c4–d6 55
129 d5–6 53n4
129 d6–130 a2 76n50
130 a8–e4 76n50
130 b6–e4 206n7
130 b8–e4 61n20
130 e4–134 e7 76n50
131 a4–e7 73–74
132 b3–c11 104
134 a4–e7 214n24
137 e1–4 460n17
141 a7 sq. 222n48
144 a6 116n128
147 c1–148 d4 47n59
165 a6–b3 221n46

Phédon
59 a5–b1 440n18
60 b1–c7 183n53
60 b3–c1 500n13
60 b7 500n13
64 d8–e7 553
65 c5–10 554
65 c9 475n44
65 d11 453
66 b3 sq. 503n19
66 b3–67 b2 344n78, 486
66 b7 475n44
66 b8 344n78
66 e3 475n44
67 b1 483n59
67 b4 475n44
73 c5–74 a4 327n45, 330
73 e1–3 326n44
74 d9–e2 502–503
78 c1–9 70
83 c1–10 410n99
95 e10–96 a1 571
96 a5 sq. 571
96 e1–97 b3 575n13
97 c1–2 571
99 b3–4 258
99 c5–6 613
99 c6–8 572
99 c7 575
99 c9–d1 572
99 d4–e6 572
99 e6–100 a3 572
100 b3–4 575
100 b5–7 205
100 b5 573
100 c4–e3 573
100 d4–8 214n24
100 d5–7 574
101 d3–8 574
101 e1–6 87
102 b3–d2 53
102 d5–103 a3 566
104 b9 214n24

Phèdre
237 d6–9 503n19
245 d7 317
245 e3 317
246 d1–2 188n64
246 d8–e4 465n31
247 c2–3 213n23
249 c1–4 149n186
250 b1–e1 467
251 c5–252 a1 441n18, 472
258 e1–5 472
265 c8 sq. 94n82
265 c9 91
265 d5 149n186
266 b3–c1 92, 471, 472
270 b1–10 518n17
270 d6 114
273 c8–9 39n43
273 e1 114
276 a5–6 633
276 e5–6 509n5
277 b7 126

Philèbe
11 a1–c4 13
11 a1–b1 23

11 b1 35n31
11 b4–6 24, 25
11 b4 35
11 b5 26
11 b7–8 24
11 b8 509n4
11 b9–c1 26
11 b9 26, 241n79
11 c8 34
11 c9–10 34, 36n35, 39n41
11 d4–12 a5 31n24
11 d4–6 36, 167, 505, 526, 559, 619n9
11 d4–5 268, 320n34
11 d4 506n25
11 d11–12 a4 39, 163
12 a2 39
12 a5 39
12 a7–8 90
12 b1–10 39
12 b1–2 33, 262n127
12 b6 36n35
12 c1–8 39–40, 80
12 c8–d6 40, 89n71
12 c8 48
12 d1–2 555
12 d3–4 185, 475
12 d7–e2 360
12 d7–8 40n45
12 d7 45n52
12 d8–e2 40–41
12 e3–13 a3 112
12 e3–6 41
12 e6–13 a3 48, 66
12 e7–13 a1 41
13 a6 43
13 a7–8 28, 72, 81–82
13 a8–9 41
13 b1–5 26
13 b1–3 43
13 b1 29–30
13 b3–5 30
13 b7 30, 42
13 c3–5 43
13 c9–d1 85
13 d3–6 47
13 d6 85
13 e4–14 a5 48
13 e4–5 27n12
13 e5–6 27n12
14 a6–9 48
14 a7 89n71
14 b3–4 31
14 b5–7 39n41
14 b8 39
14 c7–10 51
14 c11–d3 52
14 d4–8 53n4
14 d7 53, 85
14 d8–e4 54
14 e1–2 69
14 e1 85n61
14 e3–4 87
14 e4 70
15 a3–4 53n4
15 a4–7 56
15 a5 98
15 a6–7 58, 60n19
15 a6 56n10, 60n19
15 a7 110n108
15 b1–8 56–74
15 b1–2 61–62, 205
15 b1 56n10, 62
15 b2–8 58n14
15 b2–4 62–73
15 b4–8 73–74, 214n24
15 b8–c3 76
15 d1–2 201
15 d1 78
15 d4–16 a3 59n16
15 d4–6 79, 99
15 d5 98
15 d7–8 79
15 d8–16 a3 84–88
15 d9 87n67
15 e1 86n63, 87n67
15 e2 87n67
15 e3 85n61, 450n1
16 a4–b2 90
16 a4–6 84
16 a7 201
16 b3 91n72
16 b4 84
16 b5–6 92, 96
16 b6–7 92
16 b6 471
16 c1–2 92
16 c2–3 92, 283, 533
16 c5–17 a5 56, 59
16 c5–10 74
16 c5–7 92, 93
16 c7–8 92, 93
16 c9–10 97–101, 215
16 c10–e2 60

16 c10–d2	60, 74, 101–110
16 c10	95, 215
16 d1	95, 98, 202, 284
16 d2	62, 98, 205
16 d3–e2	114
16 d3–7	60–61, 110–125
16 d3–4	203
16 d5–7	65, 103, 122
16 d7–e2	61, 73, 125–130
16 d7	204
16 d10–e2	205
16 e2	88, 203n3
16 e3–4	92, 95, 129, 152
16 e4–17 a5	86
16 e4–17 a3	87n63
16 e4	149
17 a1–2	87n64, 150
17 a4	97
17 a6–7	130
17 a8–9	156
17 b3–4	106, 132
17 b4	106
17 b6–8	133
17 b7–9	114
17 b7–8	115, 222n50
17 b11–e6	517n12
17 c1–2	130n147
17 c4	136–138
17 c11–e3	236
17 c11–d1	138, 222n50
17 c11–12	137n164
17 c11	138
17 c12	137, 139
17 d1–3	140
17 d1	138
17 d2–7	142
17 d2	141, 142
17 d3	155
17 d4–6	141
17 d5–6	156
17 d5	135
17 d6	155
17 e3–6	108n105, 114, 134, 205, 209, 218
17 e4–5	126–127
17 e4	432
17 e5–6	89
17 e7–18 a6	143–144
17 e7–18 a1	130
18 a1–5	158
18 a7–d2	146n181
18 a7–b3	114, 144
18 b2	156
18 b6–d2	144n177
18 b6–c3	114
18 b6–8	144
18 b6–7	107n101
18 b6	150
18 b8–d2	144–145
18 b8	145n178
18 c3	145, 155
18 c5	153
18 c6	155, 156
18 c7–d2	153
18 c7–8	134
18 c8	281n166
18 d2	155
18 d3–8	158
18 d3–4	130, 132
18 d9–19 a2	158
18 e8–19 a2	114
18 e9–19 a1	87
19 a3–5	79
19 a4	161
19 a6–b1	162
19 b2–4	114, 152n189
19 b2–3	112n112
19 b3	222n50
19 b5	152n189
19 b7–8	161n1
19 c1–20 a8	161
19 c1–3	161
19 e1–2	36n35, 161n2
20 a1–8	161
20 a1–5	161
20 a5–6	110n108, 112n112
20 b3–21 e4	31–32
20 b3–4	163
20 c2	164
20 c4–6	164
20 c4	110n108, 112n112
20 c8–22 b9	545
20 c8	165
20 d1–11	166, 623
20 d1	500
20 d5	166n10
20 d7–11	1n1
20 d7–8	168
20 d8	177

20 e1–2	169	23 c1–27 c2	75, 151n187
20 e4–21 a2	169	23 c4–27 c2	105, 621
20 e8–d5	262n125	23 c4–e2	114
21 a4	169	23 c4–d8	202
21 a8–b2	172	23 c4–5	212
21 a8	172	23 c4	151n187, 273
21 a9	172n29	23 c7–12	105
21 a14–b2	179	23 c9–10	92, 101n91, 202n1, 215, 217n32
21 b3–4	172, 172n29	23 c9	215
21 b6–c8	314n24	23 c11–d1	216
21 b6–9	173	23 d1–8	216
21 b6–7	173	23 d9–e2	202
21 b10	173	23 d9–e1	216
21 c1–8	173, 175	23 d9–10	254
21 c5	309	23 d11–e1	254
21 c7–22 b9	621	23 e3–6	216, 242n81
21 d3	166n11, 178	23 e4–6	202
21 d4–5	35, 177	23 e5	102n92, 151n187
21 d6–e4	476	23 e7–24 a2	216
21 d6–7	183	24 a1–5	229
21 d7	169	24 a2	232n66
21 d9–e2	183–184, 191n76	24 a3–4	232n66
21 e1	189n71	24 a5–6	203n3
21 e2	183n53	24 a6–b9	217
21 e3–4	184	24 a6–7	218
21 e4	172	24 a7–b2	218–219
22 a1–6	186	24 a7–8	218
22 a3	183n53	24 a9	219
22 a5–6	172	24 b9–c6	394n71
22 a9–b2	172, 178	24 b10–e2	217
22 b3–8	184	24 b10–c6	225
22 b4–6	178	24 c1	220
22 b5	188	24 c3–d5	205
22 b6–8	179, 181	24 c4	222n48
22 b7–8	184	24 c7	225
22 c1–2	187	24 d4–5	221
22 c3–4	187	24 d9–e2	36n35
22 c5–6	187	24 e3–25 a5	202, 217
22 c7–e3	257, 615	24 e4–25 a4	226
22 c7–8	188, 192	24 e4–5	105n97
22 c8	526n2	24 e5	217
22 d1–e3	247	24 e7–25 a5	208, 221
22 d1–8	195, 576	24 e8	227
22 d1–4	195	25 a3	102n92, 151n187
22 d4–8	195	25 a6–b2	115, 118, 230n61
22 d5–6	196	25 a6–7	230
22 d8	576	25 a6	230n61
22 e6–23 a2	26, 184	25 a7–b1	222n50, 230
23 a6–b4	201		
23 b–31 b	210n13		
23 b6–8	201		
23 b7	201		
23 b8	201		
23 b9	201		

25 a7	230
25 a8–b1	235
25 b5–c3	253
25 b6	202
25 b10	203n3
25 b11	203n3
25 c5	220n42
25 c8–11	105n97, 217n33
25 c10–11	226
25 d2–3	232n65
25 d3	233n66
25 d5 sq.	247n96
25 d5–9	202
25 d5–7	230
25 d6–7	102n92, 151n187
25 d6	151n187, 232n66
25 d7–9	232
25 d7	151n187, 256n118
25 d8	102n92, 232n65
25 d11–e2	115, 202, 230n61, 233, 240
25 d11	222n50, 230n61
25 e1	36n35, 459, 577
25 e3–4	234
25 e3	232n65
25 e7–26 b4	236n73
25 e7–26 a5	519
25 e7–8	246
25 e7	227, 232n65
26 a2–5	517n12
26 a2–4	141, 236
26 a2–3	137
26 a3–4	298n3
26 a6–b4	519
26 a6–8	246, 481n55
26 a6	227
26 a7–8	577
26 a7	227, 234n70, 480n53
26 a8	459
26 b1–3	459
26 b1	247, 577
26 b2–3	233n66
26 b2	232n66
26 b6–7	577
26 b6	247
26 b7–c1	253, 488
26 b7–10	118, 239–240, 246, 519
26 b7	247
26 b8–9	227, 260
26 b10–c1	241–242
26 b10	232n66, 240
26 c5–6	215
26 c7	242
26 c8–d10	202
26 c8–9	242
26 c9–d6	242
26 c9–d3	208, 221
26 c9–d2	66
26 d1–2	226
26 d4–5	242n81
26 d4	242n81
26 d7–9	243
26 d8	496
26 d11–e2	118
26 e2–5	248–249
26 e2	203n3
26 e6–27 a4	249
26 e7	576n16
27 a5–10	249
27 a8–9	249n101
27 a11–b3	249
27 b1	249, 250n105, 513
27 b4–c2	114
27 b7–c1	118n131, 202, 233n66, 252n110, 253
27 b8–9	243, 496
27 b9	249
27 c8–10	258
27 c8	151n187, 203
27 d8–10	259
27 d9	281n166
27 e1–2	260n123
27 e1	308
27 e5–28 a4	89, 158, 246
27 e5–6	260
27 e7–9	34, 242, 261
27 e8	106, 261n128
28 a1–3	261–262
28 a1	261n124
28 a4–31 a4	159
28 a4–b10	262
28 b1	262n127, 265

28 b7–10	95	31 d1	298n3
28 b8	262	31 d4–32 b5	253, 413n102
28 c3	262, 263	31 d4–10	298–299
28 c7	265	31 d5–6	304
28 d1–2	263	31 d9–10	298
28 d5–9	263	31 e3	300
28 e1–6	95, 262	31 e6–32 b4	299
28 e1–2	264	31 e6–32 a8	300
28 e2–6	263	31 e6	300n6
28 e7–29 a4	265	31 e10	300
29 a9–d5	266	32 a1–2	300n6
29 a9–11	265	32 a3	300n6
29 b6–c8	265	32 a7–8	300n6
29 b10	213	32 a9–b1	300
29 c2	213	32 b3	243, 300, 300n6, 497
29 c9	262	32 b5	303
29 d2	213	32 b6–c5	297–298
29 d4–5	262	32 b6–7	112n112
29 d6–e9	266	32 b6	303
29 d6	213	32 b9–c2	303, 345n81
29 e8–9	262	32 c1–2	390n59
30 a1–8	266	32 c3–5	112n112
30 a9–c8	266	32 c3–4	303
30 a9–b7	267	32 c4–5	304n12
30 a10–b1	250n108, 268	32 c4	303
30 b1–2	267	32 c6–8	306–309
30 b2–3	274	32 d6–d6	454
30 c3–7	273	32 d sq.	191n76
30 c3	213	32 d1–6	32, 305
30 c4	269	32 d2–6	360
30 c9–10	268	32 d9–33 c4	188–190, 191n76
30 d2–3	255n116	32 d9–e8	413
30 d6–e3	263	32 d9	310
30 d10–e1	262	32 e1–2	300n6
30 e1	576n16	32 e2–3	300n6, 413
30 e6–7	263	32 e4	188
31 a2	273, 576	32 e6	188
31 a7–8	262, 273, 576	33 a8–b5	311
31 a8–10	246	33 a8–9	188
31 a8	576	33 a8	189n69
31 a9–10	221, 302	33 a9	311
31 a9	292, 481	33 b2–4	188
31 a10	262	33 b3–4	189n69
31 b2–55 c3	289–295	33 b3	183n53, 189n71
31 b2–5	297	33 b7–11	310
31 b3	304n12	33 b7	183n53, 189
31 b4–5	112n112	33 b10	189
31 b4	289	33 c1–3	311
31 b5–6	298	33 c5–6	313
31 c2–11	298	33 c8–10	314
31 c2	297n2	33 d2–34 a6	177n41
31 c8–11	118		
31 c11	140, 237n74		

33 d2–6 315
33 d3–4 317
33 d4 184n54
33 d8–34 a2 315–316
33 e2–34 a2 326, 414
33 e3 326
34 a3–5 316
34 a10 321
34 b6–8 324–325
34 b7–8 315
34 b7 319, 321
34 b10–c2 325–329
34 b11 321, 472
34 c1 321
34 c6 321
34 c10 315
34 d1–35 d7 330–336
34 d5–7 335
34 d10–35 d7 177
34 e11 331
34 e14 331
35 a1 331
35 a3–4 336, 472–473
35 a4 331
35 a6–9 332–334
35 b1 334
35 b6–8 334
35 b9–10 334
35 b11–c2 334
35 b11 400
35 c6–15 344
35 d1–3 333, 344
35 d2–3 344
35 d5–7 344
35 d8–36 c2 416, 439
35 d9 345
35 e2–5 345
35 e3 300n6
35 e9–10 345
36 a4–6 346
36 a6 346
36 a7–c2 346
36 b11–c1 346
36 c3–4 347
36 c6–7 349
36 c8–d2 349
36 c8–9 357
36 d3–11 349
36 e5–10 422
36 e5–8 351
36 e9–10 351
37 a2–b4 353–357
37 b6 357
37 b10–e9 360–361
37 c5 360
37 d2 361
37 d7 361
37 e1–9 353–357
37 e1 354n8
37 e5–7 361
37 e5–6 356, 389n58
37 e8–9 357, 361
37 e10–11 362
37 e12–38 a2 362
38 a6–8 363
38 b9 362n23
38 b12–13 363
38 b13 352n6
38 c5–e8 363–364
38 c5 404
38 d1 371
38 d2 371
38 e6–7 365
38 e7 380
39 a1–7 364–366
39 b4 362n23, 375
39 b6–7 375
39 b6 362n23
39 b9–c1 354, 375–376
39 c4–5 376
39 c10–12 304, 381–382
39 d1–e3 304
39 d1–6 384
39 d1–5 383
39 e4–7 305
39 e4–6 383, 386
39 e5–6 387
39 e10–40 c3 391–396
40 a6–8 383, 386
40 a9–12 343
40 a9 376
40 a10–12 386
40 a12 394n71
40 b6–7 387, 389
40 c5–6 377, 389
40 c8–d10 390
40 c8–10 389
40 d7–e1 304
40 d7–10 388–389
40 e2–4 389
40 e6–10 396–397
41 a2–4 397
41 a6 399
41 a7–b1 399
41 a7 351
41 b11–c8 399
41 d1–3 400

41 d2	403, 406
41 d8–9	246, 400
41 d11–e8	400
41 e2	403
41 e7–8	403
41 e9–42 a4	401
42 a5–b7	406
42 a5	406
42 b2	401
42 b4–5	403
42 b8–c3	408–410
42 b8–9	403
42 b9	403
42 c1	403
42 c5–7	412
42 c5	431
42 c6	351, 419
42 c9–d8	412–413
42 d sq.	191n76
42 d6	300n6
42 d9–43 d3	188, 190–191
42 d9–10	190, 413
42 d11	413
42 e1–8	413
42 e8	190
42 e11–12	413
43 a1–c7	190
43 a1–10	244
43 a1–3	414
43 a6–b6	414
43 b1–c7	177n41
43 b1–4	318n31
43 b7–c7	414
43 c4–5	316
43 c5	190n74
43 c8–12	414
43 c8–9	191n76
43 c11	190n75
43 c13–d1	416
43 c13	190
43 d4–e11	416
44 a1–10	351n4
44 a1–8	418
44 a4–5	418
44 a9–10	418
44 a12–b3	427–428
44 b4–5	428
44 b6	428
44 b9	429
44 c1–2	428
44 c4–49 a6	162
44 c5–d1	429–430
44 c6	164n5
44 c8–d1	180
44 d2	432
44 d7–45 a3	430–432
44 d8–45 a3	441
44 e4	429n8
44 e7	430n10
45 a4–6	432
45 a7–8	432
45 b3–5	432
45 b6–e4	432
45 c5–6	432
45 d3–4	432
45 e5–8	432
45 e9–10	433
46 a2–13	433
46 a5	429n8
46 b8–c4	434
46 c6–9	434
46 d4–5	435
46 d7–47a1	435–437
47 a4–b7	438
47 b8–9	438
47 c1–2	437
47 c3–d3	439
47 c5	439, 546n4
47 d2–3	439
47 d8–9	440
47 e1–48 a4	440
47 e1	346
47 e5	442
48 a5–7	440
48 a8–b3	440–441
48 b4–7	441
48 b4–5	441
48 b8–10	441
48 b11–12	443
48 c2–d3	444
48 c2	363n25
48 d4–49 a6	444
49 a7–c6	444
49 a7–9	442n23
49 c2–5	445n27
49 c2	363n25
49 d1–50 a1	446
49 d3–5	445, 445n27
49 d9	363n25
50 a2–4	446
50 a5–9	442, 446
50 b1–e4	448
50 b1–4	445n27
50 d1	546n4
50 e5–7	449
50 e6	426n1, 450
51 a3–9	450
51 b1	426n1, 450
51 b3–7	453n3

51 b5–7 452n3
51 b5–6 312
51 b5 177n41, 300n6, 453
51 c1–d10 458
51 c1–d1 519
51 c2–3 463
51 c4–5 459
51 c5 461n18
51 d1 467
51 d6–8 458
51 d8–9 185n56
51 d8 467
51 e1–4 455
51 e1–2 458
51 e1 190, 455
51 e3 455
51 e5 455
51 e7–52 a1 470
52 a5 312
52 a8–b1 471
52 a8 471
52 b2–3 185n56
52 b3 471
52 b7–8 455, 470
52 c1–53 c3 577
52 c1–d1 480–481
52 d3–53 c3 431, 482
52 d10–e4 482n57
52 e6–53 b7 483
53 a5–b7 460n16
53 a9 483
53 b1 486
53 b5 483, 486, 488
53 b8–c2 483
53 c1 488
53 c2 486
53 c4–55 a11 493–505
53 c4–7 497
53 c5 497, 499
53 d3–54 c12 243
53 d3–4 494
53 d6–7 494
53 d9–e1 494
53 d9–10 332n57
53 d10 481n55
53 e5–7 494
54 a3–6 495
54 a7–b6 495
54 c1–4 495–496
54 c1–2 495
54 c6 497
54 c9–11 496
54 d1–3 499
54 d1 497
54 d7 499n12
54 e1–55 a6 500
55 a5–8 188, 191
55 a5 337
55 a6–8 501
55 a6 501
55 a7 501n14
55 a10 499n12
55 b1–c3 505–506
55 c7–9 508
55 d2 470n37
55 d5–8 514–515
55 d5–6 510
55 d5 513n1
55 d10–e4 520n19
55 d10–11 515
55 d11 520
55 e1–56 a2 515
56 a3–b3 516
56 a3–7 517n11
56 a6 517
56 b1–2 274
56 b4–c3 518
56 b6 509
56 b8 496
56 b9–c2 459, 519
56 c5–6 510
56 c8–d1 519n19
56 d1–e3 521
56 e1–3 116
56 e7–57 a4 522
56 e8 520
57 a5–b4 522
57 b5–c4 522–523
57 b5–7 527n3
57 c5–d2 523
57 c10–d1 522n26
57 d1–2 523
57 e6–59 d8 92
57 e6–58 a6 525
58 a1–59 d6 244
58 a2–3 281, 527
58 a7–b3 87n65, 525
58 b7–d9 525
58 d4–5 471, 527
58 d5 558
59 a6–7 281
59 a7–8 527–528
58 b9 188n65, 526n2
58 d4–5 330, 502
58 e5–59 a2 535
59 a3–4 527
59 a7 527

59 b1–2 528
59 b4–5 528
59 b5 530
59 c2–6 205
59 c3–4 281, 527
59 c4 529n5
59 c8–d6 534
59 d10–e3 543
59 d10–e2 250n106
59 e7–61 a3 626
59 e10–60 a2 626
60 a7–61 a3 545
60 a7–b1 30n22, 72
60 b1–3 31
60 b7–61 a3 194
60 c4 168n17
60 c6–61 a3 311
60 c6 169n22, 185n58
60 c8–9 185
60 d3–e1 175n37
60 d4–5 508n4
60 d8–e1 177n41
60 d9 174
60 e6–7 626
61 a1–2 560–561
61 a4–b10 583, 583n31
61 a4 541, 563
61 a7 541, 586
61 a9–b10 563
61 a9 541
61 b8–9 545
61 b9 541, 567
61 b11–c2 547n2
61 c4–8 543
61 c7 545
61 d1–3 547
61 d2 545
61 d4–62 a1 547
61 e1–3 527
61 e1 528
61 e7 548
61 e9 548
62 a2–6 548
62 a7–b9 548
62 a7 548
62 b5–7 510n6
62 b8 553
62 c1–4 548
62 c3 548
62 c5–d7 548
62 d8–e1 550
62 d9–10 471
62 e3–8 551
62 e8–10 552
63 a8–64 a6 547
63 b7–c3 550
63 b7–c1 176n37
63 c6–8 554
63 d1–64 a3 554–555
63 d4–e3 89, 486
63 d6 554
63 e3–4 487
63 e3 426n1
63 e4 551
63 e5 553
63 e7 554
63 e8–64 a3 563, 583
63 e9–64 a3 541
64 a1–2 564
64 a1 546n4
64 a2 541
64 a7–8 556n15
64 b2–3 556
64 b7 273, 559
64 c1–65 a6 13
64 c1–2 563, 583n31
64 c2 541
64 c5–65 a6 274
64 c5–7 568
64 c7 541n2, 559
64 c9 564
64 d3–65 a6 577
64 d3–5 569
64 d3 541n2
64 d4 576n16
64 d9–e3 579
64 d9 577, 580
64 d10–e1 546
64 e1 450
64 e5–7 458, 580
64 e6 580
64 e9–10 581
65 a1–5 490, 582–585
65 a1–2 541
65 a2 579
65 a8 615, 617
65 b1–2 615
65 b5–66 a3 582
65 b7 576
65 b8 579, 580
65 c3 576
65 c6–7 616
65 c7–d2 617
65 d2–3 617
65 d3 576
65 d4–10 618
65 d4 580
65 d8 616

65 d9–10 580
65 d9 616
65 e1–66 a3 618
65 e9 616
66 a4–b7 490
66 a4–9 622
66 a5 619n9
66 a6–b7 582
66 a6–b4 581
66 a6–7 580
66 a7–8 622n14
66 b1–4 622
66 b1–3 458
66 b5–6 623
66 b5 541
66 b8–c3 624
66 b9 535
66 c4–7 624
66 c8–9 624
66 d4–67 b9 626
66 d9–10 626
66 e1–5 163
66 e2–3 35n30
66 e2 163n5
67 a2–9 194
67 a2–3 311
67 a7 166n13
67 a11–12 615
67 a14–15 625
67 b1–7 35n30, 169, 179, 341, 344
67 b1–2 35
67 b6–7 542
67 b7 471
67 b11–13 627
67 b12 34

Politique
258 b2–267 c4 121
258 d4–e7 513n1
258 d9 513n1
259 c10 513n1
261 b4–c3 516n8
262 a5–263 e2 231
262 c10–d6 108
262 e3–6 126
263 d7 265n134
264 b7 sq. 45n54
264 b12–267 c4 68
266 b10–d10 206n7, 282
266 d4–11 507n2
266 d7–10 607
266 d7 473
267 b8–c3 126
268 d8 263n130
273 d6–e1 254n115
274 c5–d2 94
277 b4–6 263n130
283 b6–287 b3 602
283 c3–287 a6 531
283 c3–285 c3 612
283 c3–284 e10 227
283 d8–9 244
283 d11 sq. 222n48
283 e8 490n67
284 a5–b2 244
284 b9–c1 228
284 c1 244
284 d4–9 244
284 d7–9 532
285 a4–b6 51
285 c8–287 a6 607, 618n7
285 d7 18
286 b6–287 a7 263n130
286 d4–287 a6 441, 473
287 a3 18
287 c4–5 123
289 d9 473
305 e8 sq. 240
308 c7 612

Protagoras
321 c7–322 a2 94
321 c7–d3 94n79
352 a8 sq. 273n150
353 c8–354 a2 489n67
354 c4–357 b5 489n67
356 a5–7 402n89
356 a7–8 402n89
356 c5 sq. 405
356 d4–e2 410–411, 515n7
357 b5–6 490n67

République
I, 346 a6–8 516n8
I, 346 d3 517n13
I, 352 d6–7 1n6, 266
II, 368 c7–369 a4 567
II, 372 e2 sq. 343
II, 378 e4–380 c10 94
II, 381 e8–383 a6 393
III, 400 a4–5 141–142
III, 400 a5–6 139n169
III, 402 c5 214n24
III, 402 e3–403 a3 486
IV, 427 c6–d7 567
IV, 434 d6–e2 567
IV, 435 d3 14, 586
IV, 437 d2–439 b2 338–340
IV, 437 e7–8 338
IV, 438 a1 sq. 339

IV, 438 a3–4	339
IV, 438 a7 sq.	222n48, 223n51
IV, 438 a7–e9	228
IV, 443 c1	567
V, 452 d6–e1	444n25
V, 475 c7	504n21
V, 476 c9–d4	549
V, 476 e7–477 a5	529
V, 478 a11	354n9
V, 478 b2	354n9
V, 478 b3	354n9
V, 478 e3	354n9
V, 479 c7	599n55
V, 479 d4–5	599n55
VI, 484 d5 sq.	549
VI, 485 c10–11	617
VI, 486 d7–8	484n62
VI, 493 c5–6	552
VI, 500 d6	612
VI, 504 b2	14, 586
VI, 504 b5–6	602
VI, 504 b8	602
VI, 504 c1–2	602
VI, 504 c2–3	602
VI, 504 e2–3	602
VI, 505 a2–4	1–2
VI, 505 a5–6	2
VI, 505 a6–b4	2
VI, 505 a7–b2	196
VI, 505 b5 sq.	38
VI, 505 b5–d4	2
VI, 505 b5–c5	624
VI, 505 b8–c5	184
VI, 505 d5–10	182, 489
VI, 505 d11–e1	1n1, 339
VI, 506 b2–4	2, 163n4
VI, 506 b5–e7	2
VI, 506 d8–509 c4	31n23, 588–608
VI, 506 d8–e3	13
VI, 506 e3–4	590
VI, 506 e3	589
VI, 507 a5	590
VI, 507 a7–509 b10	2–3
VI, 507 b2–11	600
VI, 507 b5–7	205, 600n57
VI, 507 c6–508 d3	592–593
VI, 507 c6–8	597n48
VI, 507 e1	601n59
VI, 507 e6–508 a3	600n59
VI, 508 a4	589
VI, 508 a5	591
VI, 508 b6–7	589, 592n44
VI, 508 b9–10	7n23, 607
VI, 508 b9	589
VI, 508 b13–c2	589
VI, 508 b13	589
VI, 508 c4–d2	592n44
VI, 508 d4–509 a5	593
VI, 508 d5	599n55
VI, 508 e1–3	589
VI, 508 e1–2	593
VI, 508 e3	589
VI, 508 e4–5	603
VI, 508 e4	603n62
VI, 508 e6–7	589, 603
VI, 508 e6	603
VI, 509 a7–8	3
VI, 509 b2–4	596
VI, 509 b2–3	589
VI, 509 b3	589
VI, 509 b6–10	596
VI, 509 b6–7	589
VI, 509 b7–8	599n55
VI, 509 b8	589
VI, 509 c3	5
VI, 509 d1–2	601
VI, 509 d2	591
VI, 510 a9	354n9
VI, 510 b2–511 d5	6–7
VI, 510 b7–8	376n44
VI, 510 b8–9	8
VI, 510 c4–5	10
VI, 510 c6–d1	10
VI, 511 b6	8
VI, 511 b7–c2	8
VI, 511 b7	11
VI, 511 c1–2	11
VI, 511 d1–2	10–11
VII, 514 a3–5	609
VII, 515 c2	351n3
VII, 515 d6–7	351n3
VII, 516 a3	351n3
VII, 516 a5–b8	9
VII, 516 b4–c1	5, 608
VII, 516 b9–10	598
VII, 516 c1–2	608
VII, 516 c2	589
VII, 517 b7–c4	5, 587, 590n38, 608
VII, 517 c2	589, 603
VII, 517 c3	591, 608
VII, 517 c4–5	612
VII, 517 c4	589, 591
VII, 517 d4–518 b5	549
VII, 518 b1	549
VII, 518 c10	600
VII, 521 a3	38n40
VII, 521 a4	38n40

VII, 522 bc9 515n6
VII, 524 c3–4 367n33
VII, 525 b11–c6 522n25
VII, 525 d8 sq. 521n23
VII, 526 a2–4 521n21
VII, 526 e3–4 600n57
VII, 527 a1–b8 71
VII, 528 c4–d1 470n38
VII, 529 c7 sq. 457
VII, 530 a6 597n48
VII, 530 c8–531 c8 134–135
VII, 531 c9–d4 607
VII, 532 a5–b5 6
VII, 532 b1 600n57
VII, 532 c5–6 600n57
VII, 532 d8–533 a3 11
VII, 532 e3 636
VII, 533 b1–6 509n5
VII, 533 b3 473
VII, 533 b4 509n5
VII, 533 b6–c6 10
VII, 533 c7–e2 12
VII, 533 c7 473
VII, 533 c8 11
VII, 533 e7–534 a3 370
VII, 534 a3 600n57
VII, 534 a6 354n9
VII, 534 b3–4 6
VII, 534 b8–d2 586
VII, 534 b8–c6 6
VII, 534 e2–535 a2 92
VII, 537 c2 607
VII, 538 d1 sq. 88n69
VII, 538 d1 87n66
VII, 538 d8 sq. 92
VII, 539 b1–7 84
VII, 539 b5 87n66
VII, 539 d8–e2 9
VII, 539 e2–540 a9 9, 614
VII, 539 e2–540 a4 549
VII, 540 a4–c2 612
VII, 540 a6 636
VII, 540 b2 637
VIII, 546 a1 sq. 612n79
VIII, 556 c1 183n52
VIII, 558 d4–6 552
VIII, 558 d5 552
VIII, 558 d8–559 d3 552
VIII, 558 d11–e2 552
VIII, 559 a3–4 552
VIII, 559 a8–c2 552
VIII, 559 c4 552
VIII, 561 a1–c5 552
IX, 571 b3–c1 552
IX, 578 c6–7 1n6, 266
IX, 578 c7 38n40
IX, 581 d2 477
IX, 581 d6–7 477
IX, 581 d10–e4 553
IX, 581 e1–2 477
IX, 582 b5–6 477n48
IX, 582 c7–9 477n48
IX, 583 b5 389
IX, 583 c3 sq. 418
IX, 583 c10–11 418
IX, 584 a7–10 419n111
IX, 584 a10 430n9
IX, 584 b5–8 455
IX, 584 c9–11 440n17
IX, 584 d1–585 a7 338n69
IX, 584 d1–e6 416
IX, 584 e4 403n91
IX, 584 e7 403
IX, 585 a3–4 402n91
IX, 585 a8–587 a6 470
IX, 585 b3–6 487
IX, 585 b9–d10 599n55
IX, 586 b7–8 389
IX, 586 d4–587 a2 554
X, 596 a5–8 205
X, 596 a10 sq. 205
X, 596 b3–10 206n7
X, 596 b6–9 532n10
X, 597 b5–d8 599
X, 598 b3 378n47
X, 602 c7 sq. 405
X, 602 d6–9 515n7
X, 602 e4–603 a9 405n95
X, 603 e8 554
X, 605 c10–d5 441n18
X, 605 d4 445n27
X, 608 e3–4 599n56
X, 611 a10–612 a7 339
X, 616 e3–617 a4 594n45
X, 618 b6–c6 1n6, 266
Sophiste
216 c4–d2 395n72
217 c5–7 76n51
217 d1–2 91
218 b7–c5 29
218 d5 473
218 d8–221 c5 91
219 b4–6 244n88
220 a6–b8 45n54
221 a7–b2 29
227 a7–b6 206n7, 282, 507n2, 607
227 a8 473
227 a10–b1 607

228 a10 465
229 d5–6 126
235 c9–236 c8 377, 464
237 e1–7 355n11
249 a4–9 268
251 a5–c7 51, 52n3
251 a7 52n3
251 b1 52n3
251 b6–c6 42, 84
251 b9 87n66
251 d9 232n65
252 b1–5 71n40
253 c2 232n65
253 c7–8 474
253 d1–3 51
257 a6 116n128
257 c10 sq. 45n54
258 b2–c2 132n149
259 c7–d7 211
260 c3–5 351
262 a5–264 b6 91–92
263 b7–8 369
263 e3–264 b5 365n30
264 a4–b5 367
264 a4–6 382n50
264 b1–2 143, 358
264 e1–2 111
265 a1–7 132n149
265 b8–10 249
265 d8–e3 265n135
265 e8–266 a10 444n26
Théétète
148 e1–8 476
151 a5–b1 476
151 b6–8 476
152 b12–c2 358
152 b12 367n33
152 c1 367n33
152 e1 sq. 414
156 b5 358n16
157 e1 sq. 358
163 b1–c4 148n185, 367n34, 374
167 b3–4 398n83
172 b8–177 c2 549
177 c6–179 b5 383n51, 395n77
182 d1–183 b6 221n44
183 b5 221n44
183 e7–184 a2 76n51
184 b3–187 a9 358, 367n33, 370
184 d3–5 316–317
185 a4 sq. 365
185 b8 370
185 b9–c3 372n41
185 c4–5 370
185 e6–7 373n41
186 b2–10 318
186 b2–4 373n41
186 b11–c5 373
186 c7–e6 369
189 a10–14 355n11
189 e4–190 a8 365n30
191 c8 sq. 322
191 c8–195 b8 364
191 c8 321n37
191 d7 321n36
191 d10 323n39, 326
194 c2–3 397n79
194 c5–195 a9 322
195 d1 365
200 d6 34
203 b2–6 145
Timée
19 b3–27 b8 270
28 a2–4 370
28 a4–6 249
28 a6–b2 255
28 b3–4 39n43
29 e1–2 447n31
30 b3 268
30 c4–34 b9 623
33 d2 166n13
34 b8 166n13
37 c6–d1 187, 468
45 b2 sq. 592n44
47 a1–e2 466
47 d2–7 468
49 a6–50 c6 565n4
52 a4–7 370
52 d4–53 b5 254n115
53 d7–e6 462n21
64 a2 sq. 176
64 a2–65 b3 414
64 a6–7 176
64 a6 456
64 b3–c3 176
64 c3 456
64 c7–65 b3 190n74, 453n3, 456
64 d3–e4 466
64 d3 456
65 a1–6 455
65 a5 456
67 a1–6 456
67 c4 sq. 592n44
67 c4–68 d7 460

68 b1 460
70 c6 183n52
70 e4–5 552
77 b3–6 177
80 b5–8 468
81 e6–86 a8 236n73
86 b2–4 363n35
86 b4–c3 554
87 c5–6 458
88 a8–b2 503n19
88 b1–2 344n78
89 e1 270n147
89 e3–90 d7 270n147
92 a7–c1 177

PLOTIN
Ennéades
I, 6 [1], 1, 20–36 462
I, 6 [1], 2, 18–24 462n24
I, 6 [1], 3, 28–31 463n25
II, 4 [12], 2–5 207n8
IV, 6 [41] 323n40
IV, 6 [41], 2, 2–3 319n32
VI, 6 [34], 3 218n34
VI, 7 [38], 16, 24–26 596
VI, 7 [38], 25, 11–16 38n38

PLUTARQUE
Sur l'E de Delphes
15 277n161

PROCLUS
Commentaire sur la République
XI 6–7
XI, p. 269.14–22 13n37, 14n40
XI, p. 273.3–5 13n37, 14n40
XI, pp. 274.22–275.12 590n40
XI, p. 276.17–18 7n23
XI, p. 280.27 7n22
XI, pp. 282.25–283.26 7n21
Éléments de théologie (éd. Dodds)
Prop. 23–24 565n4

THOMAS D'AQUIN
De Veritate (éd. Léonine)
I, Art. 1 585n36

XÉNOPHON
Mémorables
I, iv, 8 269n143
III, ix, 6–8 447n32